شرح الاشارات للعلامة
الطوسي

استريته من مخلفات الصديق الشفيق الذي كان احب من الاخ الشقيق
المرحوم اسمعيل چلبي ابن [illegible] آمنه الله من فزع يوم التناد
مات رحمه الله غريقا فصار قلبي حريقا
ووقعت تلك الداهية الدهيا التي كادت تنشق منها السما
وتندك منها الصخرة الصما في يوم الثلثا
الخامس والعشرين من شهر [illegible]
لسنة ثمان وعشرين
والف

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KISMI: V. Carullah Ef.
ESKİ KAYIT No. 1310
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.

كتاب الحسن البصري الى الحسن علي صلوات الله عليهما

اما بعد فانكم معشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة ... سفينة نوح ... اما بعد يا ابن رسول الله فقد كتبت اليك عند اختلاف امتكم وحيرتهم في القدر فاكتب لنا بالذي عليه و اباؤك عليهم السلام فكتب بسم الله الرحمن الرحيم من الحسن بن علي الى الحسن البصري اما بعد فقد وصل الي كتابك تذكر فيه حيرة امتنا قبلكم واختلافهم في القدر فكيف لا تتحيرون وانتم لهم ساده وكيف تختلفون وانتم لهم قادة ولولا ما ذكرت من اختلافهم وحيرتهم لكان يوكل الصواب وهذا ان الناصح لا يمكن اعلم انه من لم يومن بقضاء الله خيره وشره فقد كفر ومن حمل المعاصي على الله عز وجل فقد فجر ان الله لا يطاع بالكراه ولا يعصى بغلبه ولم يهمل العباد من الملكه هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه فان ائتمروا بطاعته لم يكن لهم ناهيا ولا عنها رادا وان ائتمروا بمعصيته فشاء ان يحول بينهم وبينها فعل والسلم

در بحر البديع عمر بر كنار تو يابان گفتم شما كيا نبيد اندوقتي خسرو كينه
عمر گفت من غلام مهجر نبت خواص من العقوق و شخص فاضل كالبحر كالسفينه
خاتم كم كرده سليمان بيافت يوسف گم كشته يكنعان رسيد

ولما التقينا للوداع ... ليالي وصلنا ما لرقيبين كلانا ناطق ... رايت بعينها ورات بعيني
لذا المنية والفراق لواحد ... بين تراضعا بلبان
با من كه زمين عاشقي نيست ... زانست كه آسمان بجنگ است

للامام الفاضل سيف الدين لكوكسر الجوادرمي في مدح الصدر الكبير صدر الائمة الكولري رحمه

حاشا لله انك يا من كل كرم — عار ابهاك علك ستلي الجربا
مل روضه اللمسات ادجاؤها مرا — ورشيح يقطار حوله ذهبا
مل راح عز تجلى سطحه درر — مل كاس وصل ذهاو فضه حببا
حدها ملثا وان احبلت رابع — فلنا سماء معال اطلعت شهبا

لشاركت الى بعنايه محضبته بدمع الغنك
فقالت على العهد يا سيدي فقلت الي الحشر ماسيك
وكادت انابيب القناه بلغه تسابق في طعن العداى بعضها بعضا
ديبي كه چو كرد اين فلك بد بنياد بيماي بدل چو انيم جفنه نهاد
آن داد بمن كه باز نتواند برد وان برد ز من كه باز نتواند داد

للامامي رحمه الله

مثل از بن كرد سيل دوجي مسيحا با خضر ... كشتي كفتي اسحار فلاني جان نيست
وفي زمان كو ملك ... مجلس ... از دكان ... انجاه

بيا الدهر فرد التي بعجاب
فحاز سوء الفضل ...

انت احسن الامثال المنشار
ومكن الهوى لا ...

... الله ... كه تا ... كاي ... اي
... نظامي ... بخرنا
... تحفنا ...
... نبي روبار ... ها داد ... انداره

للسيد المحقق الرباني سعد الحق والملة والدين
الحموي سلم الله عليه

وصل تو دوست یک نفس بتوان داد — دین عمر بجذر بن موسی بتوان داد
بر خاک در تو جان توان داد و لیکن — خاک در تو به هیچ کس نتوان داد

للشافعي رضي الله عنه

قالوا ترفضت قلت كلا — لا الرفض ديني ولا اعتقادي
لكن توليت غير شك — خير امام وخير هادي
ان كان حب الولي رفضا — فانني ارفض العباد

لغيره

لي جنة واقية من البلا — وجنة باقية بعد البلى
بطوس والكرخ وسر من رأى — وبيثرب وكوفة وكربلا
على الله في كل الامور توكلي — وبالخمس من آل العباء توسلي
محمد المبعوث حقا وبنته — وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي
الا ان خير الناس بعد محمد — علي وبنت الخير والحسنان
وذو ثفنات وابنه ثم جعفر — وبنان والبحران والعلمان
علي وابناه والبحران والذي — وموسى وطه وبنان والحجة
ائمة آل المصطفى عترة الهدى — محبتهم فرض واقوالهم حجة

للصاحب اسمعيل بن عباد

لو شق قلبي لرئي وسطه — سطران قد خطا بلا كاتب
العدل والتوحيد من جانب — وحب اهل البيت من جانب

قال حمار الحكيم توما — لو انصفوني لكنت اركب
لانني جاهل بسيط — وراكبي جاهل مركب

اي جاهل جهله مركب — اي جاهل جهله بسيط

كل ما يخد انظر در دوست ذانكه اندهي بجهن دوست نه بدانكه جرم كل كالمانك

سرخي كل زشرم چهرهٔ دوست من وكل هردو عاشقيم بر او من زغم جامه مي درم كل بوست

فالواخد العين من كل فعلت لهم في العينين فصار ولكن ناظر العين واني لا استحلي اذا ما تنابحوا

لا عيوش نتوموون بكونهم توخيخوث بل انيم السوذ ملبيهم بزيتم وبجنبهم بعقلي برزيل ٥ خمولي كما استعلى العبيد الخفيد ذ

عنوان الاسلام

حمزة النحاري رحمه الله عليه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال العلم عشرة اجزاء تسعة منها لعلي والجزء العاشر من علي وجميع الناس وعلي اعلم بذلك الخبر ٥

رجوت عطاما لم يعلب معدب

مجاد عيهم علي بوعد مكلوب

تكلفتم ولسر للشر دلفح

مواعيد عرقوب ما طلع اشعب

ابهای تو خوش کلست و دسنام تو باد هر باد که بر کل کذرد خوش باشد

للملك السعيد الشهيد عبد العزيز السابورى

في صاحب دولة الممالك علاء الدنيا والدين

عطاملك بن محمد رحمهما الله

عطاملك عطاوك ملك مصر وبعض عبيد خضرتك العزيز

ومن عاداك في العقبى ذليل ومن والاك في الدنيا عزيز

اس ممس راست

هر کرا با خود مصاحب میکنی

کر بقدر حال سامانیش هست

ورنیاب رونقی در کار او

سالها کرد بیش خواهش کرد

نیکرسش باخوبش ما جون می زید

نزد او شکر کو تنا نون می زید

زانکه جذاوست افزون می زید

امحان باشد که اکنون می زید

میان نیک و بد تخلیط کردیم کهی افراط و که تفریط کردیم

تو نکه بشنی زدستور رعنایت بپوشیدی زما نور هدایت

ان تاسکن ان کس نباشی

باکر به خوان کس نباشی

لما اتت البشارة الى الصاحب اسمعيل بن عباد رحمه الله عليه

بسبطه ابي الحسن عباد

انشاء يقول

الحمد لله البشرى اقبلت عند العشي اذ حباني الله سبطا هو سبط للنبي

مرحبا ثمت اهلا بغلام هاشمي نبوي علوي حسني صاحبي

لغيره

صبرا على الذل والصغار ما خالف الليل والنهار

فكم من حمار على جواد وكم جواد بلا حمار

لما خرج علامة العالم قطب الحق والملة والدين الشيرازي تغمده الله بالغفران بشرحه لمفتاح العلوم وجلس بدرسه انشاء هذه القطعة قبلة اصحاب الذوق همام الملة والدين التبريزي للامم بركة انفاسه ورشح انفاسه

لنا شيخ قطب الزمان ينال من بحر المعاني والبيان فرائدا

بحر العلوم يغوص من بحريهما منه يجوز العالمون فوائدا

لاعجب بحرها رغولها لنا مستخرجا للعاطلين قلائدا

ان السراج اضاء لكن جمعنا ابهى على القمر منورا زائدا

في كل نوع فضله وسخاؤه بسطا بساط فوائد وموائدا

لن يبلغ البلغاء حد ثنائه ابدا ولن نظموا عليه قصائدا

لا زال مرفوعا به علم العلى ليصيب منه العالمين عوائدا

مولانا شمس الدين الحنفي رحمه الله

حبابي على نضاء العشق حين رضا ... دت العوابي التي تعلو من مضضا

حالي الحبيب على الدنيا طلعته ... فصار عندي كتاب العشق مقتبسا

قال النبي عليه السلام ... حتى الشراب

لحسان بن ثابت

صلى الاله ومن يحف بعرشه والساجدون على النبي الامجد

ما ان مدحت محمدا بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد

علمني الحزم لكن بعد معرفة ان المصائب امثال التجاريب

قال النبي عليه السلام

الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت

رباعي

بنيت لي الدار للفخر لكن للاضياف وزوار الكرام

ولو كان لي لبناء لاجل نفسي كفاني مثل افحوص الحمام

عصمت لبرالا لو هرد انبست ... وازان زكل كنت كه تر دامن نيست

بردي زمن ملام ارحال خطا ... كس نيست كه كرد ليش برد امن نيست

كرهه دل حلوا لو هرد تو نيست ... وانداره عشق هيچ كس مرد تو نيست

كرباد سمي ارسنت داث درد ... خوا باد دلي كه درد پرورد تو نيست

الاولى نصيب الملك ... البيت

سال بر هفتصد و چار ده از ماه صفر ... بست و بنجم بد نا گاه در افتاد خبر

سحر روز دو شنبه لذ انجام همام ... رخت بر بست و سوي خلد برين كرد سفر

ما لا يكون فلا يكون بحيلة ابدا وما هو كائن سيكون

سيكون ما هو كائن في نفسه ولخو الجهالة متعب محزون

يسعى القوي فلا ينال بسعيه حظا ويحظى عاجز ومهين

اجابت راوحی [illegible]

الٰهی خلقتنی ولم اك شيئا ظلمت نفسی وارتكبت المعاصی

كتب الشيخ ابو سعيد بن ابی الخير الی ابی علی بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد وآله ايها العالم وفقك الله لما ينبغي ودلني على سداد ما ينبغي انی من الطريق المستقيم على تعين لي ان اودية الظنون على الطريق المتجد المنشعبة واني من كل طالب الطلب طريقه لعل الله يتيح لي من حقيقة حاله تحقيقه ومن صدقه تصديقه واكرر تفقتی العلم الموسوح وبملازمة الطريق المحروس عن يسمعني ماذرت ومن لي ما عذبت ووقعت فاعلم ان التهذيب بداية حال الترقب ومن ترهب ترأب وهذا نهاية حزاه وعن ان عد عدا والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله اجمعين ه

فاجابه الشيخ ابو علي بن سينا قدس الله روحيهما

يا ابا سعيد ليكن الله اول كل اول واخره وباطن كل اعتبار وظاهره وليكن عين نفسك مكحولة بالنظر اليه وقدمه موقوفا بالمثول بين يديه مسافرا بعقله في الملكوت الاعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى فاذا انحط الى قراره فلينزه الله في آثاره فانه باطن ظاهر تجلى بكل شيء لكل شيء ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد فاذا صارت الحالة ملكة انطبع فيه نقش الملكوت وتجلى له قدس اللاهوت فالف الانس الاعلى وذاق اللذة القصوى واخذ عن نفسه ما هو به اولى فاضت له السكينة وحقت له الطمأنينة واطلع على العالم الادنى اطلاع راحم لاهله مستوهن لحبله مستخف لثقله مستطيل لطرقه وهي به لهجه وبمنحنيه بحجه فتحجبه منهم وتعجبهم منه وكان معها كانه ليس معها وليعلم ان افضل الحركات الصلوة وافضل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة وازكى السير الاحتمال وابطل السعي المراءاة ولن تخلص النفس عن البدن والشين ملتفتة الى قيل وقال ومناقشة وجدال وانفعلت بحال من الاحوال مقال وفعال وخير العمل ما صدر عن نية وخير النية ما صدر عن جناب العلم والحكمة اول الفضائل ومعرفة الله تعالى اول الاوائل اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ه

※ من كلام ابي نصر الفارابي وهو المعلم الثاني ان الذي سبيله ان يشرع في علم الحكمة ينبغي ان يكون له بالفطرة استعداد العلوم ويكون جيد الفهم والتصور للشيء [illegible] الشيء الذاتي ثم ان يكون حفوظا وصبورا على الكد [illegible] عن التعلم ويكون بالطبع محبا للصدق و اهله والعدل واهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه [illegible] غير شره على المأكول والمشروب وتهون بالطبع عليه الشهوات والدرهم والدينار وان يكون محبا [illegible] لانه مستفيد ويغتبر وان يكون بالطبع يسير النفس عما يشينه وان يكون سهل الانقياد للخير عسر الانقياد للشر وان يكون قوي العزيمة على الصواب ثم بعد ذلك تعدية على شريعة الحق وان يكون صحيح [illegible] بالشريعة التي عليها متمسكا بالافعال الفاضلة التي هي واجبة في ملته ولا يخل بوظائف الشرع [illegible] ولا يمحو ولا يعمم خلاف طهور للاخلى وان الشاب لما كان هذا ثم شرع في ان يتعلم الحكمة امكن ان لا يصير فيلسوفا زورا ولا حكيما بهرجا ولا باطلا ان شاء الله تع ه

اصبحت مثل الشمس في الاشراق [illegible] عطارد [illegible] الرجال رقيق

[illegible] ما لم انال [illegible] على [illegible]

لابو هيم بن الادهم

انا حامد انا شاكر انا ذاكر ‏ ‏ انا جائع انا ضائع انا عاري

هي ستة وانا الضمين لنصفها ‏ ‏ فكن الضمين لنصفها يا باري

مدحي لغيرك لهب نار خضتها ‏ ‏ فاجر عبيدك من دخول النار

وله

هجرت الخلق طرا في هواكا ‏ ‏ وايتمت العيال لكي اراكا

ولو قطعتني في الحب اربا ‏ ‏ لما حن الفؤاد الى سواكا

من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن تقرب الي باعا تقربت اليه هرولة ه

ان الاشياء والعلى حركات ‏ ‏ ولكن قلوبا في الرجال ثبات

للسيد جمال الدين الحاكي

ای آتش طبعت حسد باد شمال ‏ ‏ وی لطف خوشت مایه آب زلال

خطی عیانم اگر فضالیست ‏ ‏ زانست که دارم اشتیاق کمال

لكمال الدين اسمعيل في جوابه

آورد نکاشان نفس باد شمال ‏ ‏ بوی نسیم سحر و فضل جمال

بردن نه بر فرق نهادم نقش ‏ ‏ تا دور نبود زلف عین کمال

احتاج بعد فقد من لنا بغداد سنة خمس وستمائة فاء

صباح المنقذين فدعوناه لكنها فابى يحق عليه القول فاخذناه اخذا وبيلا وقد دعوناك الى طاعتنا فان اتيت فروح وريحان وجنة نعيم ولئن ابيت فلا سلطنهم مثل عليك فلا تلم الا باحث عن حتفه بظلفه والجادع مارن انفه بكفه تكون من الاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وما ذلك على الله بعزيز ه تم

للسعدی الشیرازی عفی الله

لعل الله یرزقنا یقینا ‏ ‏ تفوز به ومن شك یقینا

وله

لعمرك ما الايام الا [illegible] ‏ ‏ [illegible]

[illegible]

ولقد خططه في شعبان سنة تسع وتسعين وستمائة وهو ابن ثلث وستين ه

جانا بعد ز مجلس شش سوای جهان ‏ ‏ هیچ کم در بحش از غضبش شراب

مراد ز بحر بیش دو چه حز دنیا رشد لیکن ‏ ‏ بیکر جو باشد این دنیا من بن نیم دنیا

١٤١٠

شرح الاشارات والتنبيهات

صنعة سلطان المحققين زبدة الحكماء المتقدمين والمتأخرين استاد الدنيا وعلامة الورى نصير الحق والملة والدين سقاه الله تعالى شآبيب غفرانه وألبسه جلابيب رضوانه

واعلم ان هذا الكتاب بخط قطب الدين الرازي صاحب المحاكمات على هذا الشرح وفي اطرافه تعليقات العلامة القطب الشيرازي تلميذ المحقق الكاتبي صاحب التصانيف الدائرة ثم تلميذ المحقق الطوسي ثم تلميذ الشيخ المحقق العارف صدر الدين القونوي قدس الله روحه العلامة ... كما تراه في درة التاج له ولقد طالعت شرح الاشارات بخطه وجردت ما علقه عليه في كتاب في دمشق الشام سنة ثمانية ومائة والف ولقد قرأت شرح الاشارات مع المحاكمات للقطب مع الحواشي للسيد الشريف ... [illegible] ... سنة خمس ومائة والف ... [illegible] ... بهذا الشرح والمحاكمات وشرح الامام فخر الدين للاشارات سنة ... ومائة والف في قسطنطينية ... [illegible]

ولذلك كان في ... الشيخ ... قطب الشيرازي والرازي والله ... [illegible]

قام من العلي الكبير على عبده المذنب الحصير ... [illegible]

[illegible]

سلطان الحكيم العرب امير المؤمنين عليه السلام ان الناس خير عبد الله ... [illegible] ... على التقى

وازهدهم في الدنيا ... [illegible]

العقل له اعتبار ان اعتبار بانه مقوم واعتبار بانه مميز فباعتبار انه مقوم ... [illegible]

[illegible]

... [illegible] ... ساع منصوريه طوس روز سنبه ... سنة اربع وخمس وستمائة

بسم الله الرحمن الرحيم احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على محمد واله انها الحريص على تحقق الحق انى مهد اليك فى هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح بتمجيده وهدانا الى تصدير الكلام بتحميده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد واله المخصوصين بتأييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شأنا واصدق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية لذلك الشرف بنسبته الى الحقيقة واليقين من جملتها واولها بان توقف الهمة طول العمر على تبيينها هو معرفة اعيان الموجودات المترتبة المستندة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقتنائها العقول البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد كذلك المتأخرون الخائضون فيها تطولوا على من تبعهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتأخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا لتهذيب الكلام وتقريب المرام مجتنبا تمهيد القواعد وتقييد الفوايد مجتهدا في تقرير الفوائد وتحريرها عن الزوائد لا كالكتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه ولكتبه جاد سمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الامال الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي عنه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس منه باحسن تعبير سلك في تتبع ما قصد نحو طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فاني الى الله الرحيم والتجئ بان تحتشى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع حبيب الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه

ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يداي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وبما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والمتقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف من غير عنا في ذلك شريطة الانصاف واغض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اورده بل مقتصر على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اشفعه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممته وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فاني بالخطايا لمقترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه الانتهاء والطريق صدر الكتاب قال الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من جهتي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة التوفيق من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا تكون الا بحسن توفيقه تع وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا تتاتى الا بهدايته تع الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا اما القبول فذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية لا يكون الا بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية تكون بالهامه واقول الطالب لما كان في بدو سلوكه الى مطالبه انما يتصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تع الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاوله من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره وظاهر انه يبقى في كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تع في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تع وفي الحالة الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما تختلف اراده بحسب ترتيبها قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تع في الاحوال الثلثة مما يكون سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بافتتاح كتابه به على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرجو من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه قوله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد واله انها الحريص على تحقق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات

الى قوله وتفصيلا اقول الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء لكلها مثاله رجل والمشتري للمتجزي فالفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن معلوما مذكورا بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ومبتدئين بعلم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله لان الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبداء الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما تكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف وتكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار اخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما عني الشيخ بقوله وما قبله هذا المتقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من ان العلم الالهي متأخر عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين لاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل المعنى لان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالاخر على حسب ما اقتضته السياقة التي اختارها

النهج الاول في غرض المنطق

المراد من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره واعني بالفكر ههنا ما يكون عند اجماع الانسان ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه متصورة او مصدق بها تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الى امور غير حاضرة فيه وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة واحوال تلك الامور وعدد اصناف ترتيب الانتقال فيه وهيئته الجاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك

قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ الفصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فائدتين بيان ماهية المنطق الثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال ما بها على البيانين جميعا فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره لفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء خزفي او خزفي كذا وكذا ويرسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء ويرسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل مطلوب مما هو حاصل عند الناظر وتميز على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بما هو علم خاصة ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات لانه هو ايضا علم آخر خارج مبائن للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى للاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك التخصيص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات تبذل وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب وهو الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصمه مراعاتها لان المنطقي قد يضل لاهمال مراعاة المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا الى قوله هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو جزء من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق

على معنى ثالث أيضاً جنس للثاني وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزءاً
منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب والأول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الإنسان
والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جنسه جميعاً إلى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل
بإزائه الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثاني من
المعاني المذكورة قوله ما يكون عند إجماع الإنسان يعني به الحركة الأولى المبتدأة بها من المطالب إلى المبادي
والثانية المنتقل بها من المبادي إلى المطالب جميعاً والإجماع هو الإزماع وهو تصميم العزم قوله
أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي إلى المطالب
وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الأولى قلما تتفق لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد
نص على ذلك المعلم الأول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والفاضل الشارح عرّف
الحركتين جميعاً بالثانية منهما التي هي أشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر أولاً
وفي تقييده بقوله ههنا ثانياً وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال
ثالثاً وحمله مرة على أمور غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الأولى إرادية وسمّاها
فكراً يحتاج فيه إلى المنطق والثانية طبيعية وسمّاها حدساً لا يحتاج معه إليه وكل ذلك
خبط يظهر بأدنى تأمل مع ضبط ما قررناه وإنما قال عن أمور حاضرة ولم يقل عن علوم
أو إدراكات لأن الظنون ونحوها قد تكون مبادي أيضاً وإنما قال عن أمور ولم يقل عن أمر واحد
لأن المبادي التي ينتقل عنها إلى المطالب انتقالاً صناعياً إنما تكون فوق واحد وهي أجزاء الأقوال
الشارحة ومقدمات الحجج على ما سيتبين قوله متصورة أو مصدق بها فالمتصور هو الحاضر بمجرده
عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارناً له ويتشابهان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقاً علمياً أو
ظنياً أو وضعاً وتسليماً اليقين المحض الذي لا رجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم
الحكم فلا يقارنه يوجد الحكم فيه أعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم
بالطرف الراجح إما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارنه بل يقارن تجويزه والأول هو
الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم إما أن يعتبر مطابقته للخارج أو لا يعتبر فإن اعتبر
فإما أن يكون مطابقاً أو لا يكون والأول إما أن يمكن الحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن فإن لم يمكن
فهو اليقين ويجتمع ثلثة أشيا الجزم والمطابقة والثبات وإن أمكن فهو الجازم المطابق غير
الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بإزاء اليقين عليهما وعلى المظنون
الصرف لخلوها إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم
ما يعتبر فيه مطابقة الخارج إلى يقين وظن وأما ما لا يعتبر ذلك وإن كان لا يخلو عن أحد الطرفين
فإما أن يتفق تسليماً أو إنكاراً والأول ينقسم إلى مسلم عام إما مطلق تسلمه الجمهور أو محدود
يسلمه طائفة وإلى خاص يسلمه شخص إما معلم أو متعلم أو منازع والثاني يسمى وضعاً فمنه ما يصادر
به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وإن كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت
به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون
أن يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلاً فإن جميع ذلك يسمى أوضاعاً وإن كانت الاعتبارات
مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار ووضعياً باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس

إلى السائل والمجيب قد يتعدى التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم
في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيتناول كل رأي يقول
به قائل أو يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره وما ذهب إليه الفاضل الشارح
في تفسيرهما وهو أن الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند أرباب
الصناعة فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير
ومبادئ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الأقسام الباقية وأما الشعر فلا يدخل
مباديه تحت التصديق إلا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وأما أن الشيخ لم يجز العناد في قوله
علمياً أو ظنياً أو وضعاً لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت
بحرف العناد في قوله وضعاً وتسليماً لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح أنه قدم الظن
على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالأقسام الثلثة
الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة إلا أن يحمله على الظن الصرف وإنما
قسم الشيخ التصديق بأقسامه ولم يقسم التصور لأن انقسام التصديق إليها انقسام طبيعي
ليس بالقياس إلى شيء ولذلك يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة وأما
التصور فإنه لا ينقسم إلى أقسام كذلك بل ينقسم مثلاً إلى الذاتي والعرضي أو الجنس والفصل وغيرهما
انقساماً عرضياً وبالقياس إلى شيء فإن الذاتي لشيء قد يكون عرضياً لغيره بخلاف المادة الخطابية
التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بأن التصور لا يقبل القوة والضعف
والتصديق يقبلهما فاسد لأن التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي والمتصور
بالرسوم أو الأمثلة واحداً وإنما نشأ من غلطه هذا رأيه الذي ذهب إليه في التصور وهو أنها لا يمكن أن
تكتسب قوله إلى أمور غير حاضرة فيه يعني أن المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطلب فإن الجاهل
لا يستحصل فإن قيل إن الكلام في الحركة من المطالب إلى المبادي والعود إليها كيف
يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف أنها هي المطالب إن لم تكن معلومة أصلاً أجيب
بأن المطلوب يكون حاضراً من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي
لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه أولاً ويعرف أنه المطلوب آخراً والسبب في
ذلك الاختلاف مراتب الإدراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم
بإدراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الجزء وجه مطلوب الحكم عليها قوله
وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي
إلى المطالب وقد دل ذلك على أن المبادي لكل مطلوب إنما تكون فوق واحد ولا يحصل من الأشياء
الكثيرة شيء واحد إلا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لأن المعلول الواحد له علة واحدة
والتأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتأدى
إلى المطالب بالتأليف والتأليف المراد به في هذا الموضع لا يخلو من أن يكون لبعض أجزائه عند
البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن أن يعرض للجميع الأجزاء صورة أو حالة بسببها يقال إنه
لها واحد وهو الهيئة وهي متأخرة بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التأليف فإذاً لا
يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها إلى المطالب ولذلك قد يكون للمبادي

بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس لمن كون قوله وذلك الترتيب والهيئة قد
يتفق على وجه صواب وقد يتفق لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان
يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق
بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحد الاوسط في الوضع والحمل على
ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الانطباق في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان
يكون من ضرب منتج والفساد في الجانبين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى
الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصديقات
الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم تتفاوت حكما واستعمال المواد التي لا تناسب
المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى البعض واما
بقياسها الى المطلوب واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
فيها انفسها دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة
الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه
شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه
انتقال من جزويات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي الى جزوياته والموهم انه
شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة
سائر الجزويات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة
فان المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب
قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات
بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو
البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به
المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل
والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على
ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم يتعلم
منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة هذا الى اخر الاشارة
رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر
هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقال الجيد والردي
لم تكن بينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات
والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية
والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما
قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم بضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق
بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم
والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح

افاد انه انما قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن
الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في نفسها هي العلوم والجزئيات التي
يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يحصل العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية
وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم
بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وعدد اصناف ترتيب
الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة
من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري او
مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات وربما لا يستعمل اصلا لظهور
فساده والعجب ان الفاضل عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها
والحجة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما تبين فيها

اشارة

وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل وكل تاليف
فلذلك التحقيق يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب لا من كل
وجه بل من الوجه الذي يصح ان يقع فيها لذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي
احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف
اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل وكل تاليف فلذلك التحقيق
يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات
علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف
لما وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما يحتمل فيه الترتيب بل ان
الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل
يستلزم ترتيبا تاما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على
هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق يتعلق
بترتيب بل وكل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لان
اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل
تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله وكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف
بالتعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب
بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال فلذلك العلم لان علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست
هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح ان يقع
فيها الى لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات
ثانية ولذلك ذكر مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق
بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي
احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف صنفان قول

وثاني، فالأول يقع في الأقوال الشارحة وفي القضايا وأجزائه مفردات يذكر أحوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس، والثاني يقع في الحجج وأجزائه قضايا هي مفردات بالقياس إليها ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها ويذكر أحوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في أثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس ٥

اشارة

ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى فلذلك يلزم المنطقي أيضا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم إلا فيما يقل ٥

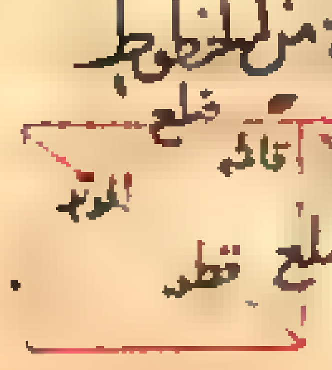
أقول وذلك لأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الأوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف أصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لأن الدلالة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين. قوله وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها والأغلاط التي تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا إنما تسري إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضا عليها. قوله فلذلك يلزم المنطقي أيضا أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم لما نظر في المعاني إنما يكون بالقصد الأول وفي الألفاظ بقصد ثان ونظره في الألفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال إفرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر أحوالها في دلالاتها كدخول السلب على الرابط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض وفي المغالطات اللفظية. قوله إلا فيما يقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتعين به حال المعنى فإنه يلزمه أن يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها على مساواة جهتي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه

اشارة

ولأن المجهول بإزاء المعلوم وكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه إلا أن يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما وقد يجهل من طريق التصديق إلا أن يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي توترها فالسلوك الطبيعي هنالك للعلوم وكونها إما أن يتجه إلى تصور يتحصل وإما أن يتجه إلى تصديق يتحصل وقد جرت

العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم ونحوه وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء ونحوه فلا سبيل إلى إدراك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضا إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب ٥

اقول ولأن المجهول بإزاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستعمل للعلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستعمل العلم وأراد بالمجهول هاهنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله أعني إلى التصور والتصديق فإن الأعدام لا تتمايز إلا بالملكات ولا تنقسم إلا بانقسامها. قوله وكما أن الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق ينبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فإن أحدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وإنما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لأن التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والأول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لأنه متأخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج. قوله مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلاثين من المقالة الأولى من كتاب الأصول لأقليدس. قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه إلا أن يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج إلى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الأعداد إنما تتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها إلى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين إما أحدهما أو ثالث أقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا أو السطوح فلها إما نسب عددية تقتضي تشاركها أو نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين أحدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لها أعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له إنه قوي عليه فإن المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا معينا والأصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يتشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس وإذا تقرر هذا فنقول إذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كالخطين يكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الخمسة إلى جذر الثلاثة مثلا فإنه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل أطولهما على الأصغر بالمنفصل وأحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الأصول. قوله وقد يجهل من طريق التصديق إلا أن يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي توترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس إليها ويسمى أيضا قطرا لأنه يكون قطرا للدائرة التي يمر محيطها بالزوايا الثلاث الحادثة من الخطوط المثلثة وأيضا لأنه ينصف السطح المتوازي الأضلاع الذي يحيط به ضلعان مثل ذلك



بهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبيان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروسي وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الا ان يتعرف وفي التصديق المجهول الا ان يتعلم لان المعرفة والعلم قد ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطبيعي متنافي العلوم وغيرها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله ونحوهما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والتام هو الاتم والذاتيات هي امور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي اثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوهما يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقدير شيء على مثال شيء اخر يقال قاس النعل بالنعل والقايس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزويا جزويا ليتحصل الكلي قوله ونحوهما يريد به التمثيل وسمته الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي اخر في الحكم قوله فلا سبيل الا ادراك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الا ذكر مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان ان كل بغل عقيم وان هذا مثلا بغل ثم رآها عظيمة البطن فظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس نحو التصورات

اشارة

فللمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقضايا من المنطقي اذ لا ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري

١٢

مجراهما فلنفتتح الان ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى

اشارة فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذكر المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقضايا من المنطقي اذ لا ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره ليكون حال مناسبتها للتفطن لما ذكرنا وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قضايا من ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الجزء الاول من جزئي الفكر وفيما يتلوها من باقي كلامه بالاحتياج اليه في الجزء الثانية وذكر يؤكد ما قلناه اولا قوله واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان يريد به ما يبين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لا خلال المقصود به الى اخر الامر

اشارة

اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه اللفظ مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة

اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى الى قوله والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة وكذا دلالتا التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزءه كالممكن على العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل المعنى بانتقال الذهن من احدهما الى الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني اللازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال لانها غير متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند اخر فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتبار

لم يتعلّ الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس لانهما لا يدلّان على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبيّن

اشارة

الى المحمول لذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له مثلث انه فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما

اشارة الى المحمول لذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث الى قوله في نفسه احدهما هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي يثبته في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبّر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يكون امرين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبّر عنهما بالناطق والضاحك وحينئذ ان جعلا محمولا وموضوعا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا وقد يكون امرا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبّر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض والحمل بالحقيقة هو الاول

اشارة

الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سمّيته بعيسى بلى في موضع آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وحينئذ يكون عبد الله نعتا لا اسما وهو مركب لا مفرد فالمركب هو ما يخالف المفرد ويسمّى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميها المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين

في زمان معين من الثلاثة وذلك مثل قولنا حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من مثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزءين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل في فان القائل زيد في او زيد لا لا يدل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال

اشارة الى لفظ المفرد والمركب الى قوله كالاسماء والافعال قد ذكر في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدرك بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادّى ذلك الى ان ثلّث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب وعلى جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا تعلق لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخرى على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمّي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا فادخل في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزؤه لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا الكلام قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الى آخر الفصل تنحل الالفاظ الى اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق في ثلاثة بفصلين هما دلالتها

فی نفسها او فی غیرها وذلک لانه کما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر الفرد وقائما بغیره هو العرض
ومن المعقولات معقول بنفسه هو الذات ومعقول بغیره هو الصفة کذلک من الالفاظ ما هو دالّ فی
نفسه ودالّ فی غیره والاخیر هو الحرف وهو الاداة والاول جنس یقسّمه فصلان احدهما التعلق
بزمان معیّن من الازمنة الثلثة والتجرّد عن ذلک والاخیر هو الاسم والاول هو الفعل ویسمّیه
المنطقیون کلمة والفعل عند النحاة اعمّ منه عند المنطقیین فانهم یسمّون الکلمات المؤلّفة
مع الضمائر کقولک امشی ایضا فعلا وفصول الفعل ملکات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام
تعرّف بالملکات من غیر انعکاس فلهذا اقتصر الشیخ علی ایراد حدّ الفعل الذی هو بیّنا ولا حدّ لهما بالقوة
فقال فی حدّه وهو الذی یدلّ علی معنی موجود لشیء غیر معیّن فی زمان معیّن من الثلثة والفعل یشتمل
بعد الامور الخمسة اعنی الاربعة المشترکة والاستقلال فی الدلالة المشترکة بینه وبین الاسم علی شیئین
احدهما ان معناه موجود لغیره مرتبطا لذاته به وذلک الغیر هو الفاعل وهو قد یکون معیّنا وقد لا یکون
ولکن وجوه التعیین او عدمه لا یتعلق بالفعل نفسه فهو فی نفسه انما یقتضی احتیاجه الی غیر
لا بعینه لا الی غیر بشرط ان یکون لا بعینه فان بینهما فرقا کثیرا وهو المراد بقوله موجود لشیء غیر معیّن
وقد یشارکه الاسماء المتصلة بالافعال کالفاعل والمفعول والصفة فی هذا والثانی حصوله فی زمان
معیّن فانّ من الاسماء ما یدلّ علی ما یقبل الزمان کالوقت ومنها ما یدلّ علی اجزاء الزمان
کالصبوح ومنها ما یدلّ علی معنی انما یحصل فی زمان لا بعینه کجمیع الاسماء المتصلة بالافعال وجمیعها
مجرّدة عن الزمان المعیّن الذی یحصل المعنی فیه اما ما تعیّن زمانه بحسب حصول المعنی فیه فهو الفعل لا غیر
وهو المراد من قوله فی زمان معیّن من الثلثة والحدّ الذی اورده الشیخ ناقص غیر متناول لجمیع الذاتیات
لا سیما الفصل الذی یمتاز عن الحرف لا لابد التمام والحدّ التام للفعل التام ان یقال الفعل لفظ مفرد
یدلّ بالوضع علی معنی یستقل بنفسه ویتعلق بشیء لا بعینه فی زمان من الازمنة الثلثة بعینه
ذلک التعلق والافعال الناقصة ما ینقص فیه الدلالة علی حصول المعنی ویحتاج الی خبر یدلّ علیه
کقولنا کان زید قائما وهی التی سمّاها المنطقیون کلمات وجودیة وقد ظنّ بعضهم ان الفعل
البسیط اعنی المجرّد عن الاسم الذی یسمّیه المنطقیون کلمة لا یوجد فی لغة العرب لاشتمال اکثر
الافعال علی الضمائر وهو ظنّ فاسد یحققه النحاة فان قولنا قام فی قام زید خال عن الضمیر وان کان
مشتملا علی ضمیر فی علیه والکلمة فی لغة الیونانیین کانت تدلّ بانفرادها علی وقوعها فی الحال
وتسمّی تامّة ثم تصرف الی الماضی والمستقبل بادوات لذلک تعتقد بها وظهر من حدّ الفعل انّ
الاسم لفظ مفرد یدلّ بالوضع علی معنی یستقل بنفسه ولا یقتضی وقوعه فی زمان یتعیّن بحسبه
والحرف لفظ مفرد یدلّ بالوضع علی معنی فی غیره والتألیف الثنائی من هذه الثلثة یکون
علی ستة اوجه اثنان منها تامّان بحسب النحو وهما ما یأتلف من اسمین او اسم وفعل یسند
احدهما الی الاخر کقولنا زید قائم او قام زید وقد قال الشیخ انّ القول التام هو الذی کل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسما او فعلا یوهم انّ التام منها ثلثة لکن التألیف من فعلین غیر ممکن لاحتیاج
کل واحد منهما الی الاسم فیرجع التام الی القسمین المذکورین ولعلّ انّ قوله فی المثال حیوان ناطق
یدلّ علی انّ المؤلف من الموصوف والصفة یعدّ فی الاقوال التامة وحینئذ یکون ما ذهب الیه
النحاة اخصّ کلّه ما بینه لانّ التام عندهم لا یتناول هو تج المنفرد وهذا ینتج قولی فی القول الناقص

لانّ الذی هو التعیین تبعینه لا جامع المعینات والذی سلب عنه التعیین جامع نوع المعینات

... انا الانسان نعسی ان لا نتح فی وجود شکل لا اخر ...
... فاعلم ان من المتانات ... الشکل فی وجودها لا الانا العلم حقایقها
... العلم بوجودها بل ... ان الحساب ... بانها فی الخارج یمتنع
... فی وجودها ولکنها بحال لو لم یحسّ تلک الحرکات ... الشکل
وجودها وعلی هذا لکن البرهان الذی ... مطرد فیها ایضا
... انا ... الکلام فی الانسان لانه ... بجمیع اجزائه ...
هذا الشکل فاذا بین ان هذه الجهة مستمرة فیه کان استمراره
... سائر الاقسام اظهر فان قیل ... انا ... ان نعقل الماهیة
... فی وجودها ... ان نعقل حقیقته الوجود مع الشک
... الوجود هل هو حاصل فی الخارج ام لا ... من هذا ان ...
... وجود اخر وذلک یوجب التسلسل ... فجوابه ان
... ان الوجود ... لا یستقل بالمعقولیة ولا بالمعلومیة
... ان الوجود لا یمکن ان یحکم علیه ... بالحصول الا ...
... محکوم علیه ... الماهیة ... الوجود مستقلا ...
... امتنع الشک الثانی ان الشک فی حصول الوجود لیس
... انه هل حصل له وجود ام لا ... انه هل حصل ... للماهیة
... بیان ذلک ... الوجود امتنع ان یصیر موصوفا
... وجود والا وجب ان یکون لشیء الواحد من الجهة الواحدة
... وجود ... ایضا ان یصیر موصوفا باللاوجود
... ان یکون الشیء من جهة ما هو موجود لا ... موجود ...
... قال ... هذا ان الشک فی حصول الوجود لیس شکا
... هل حصل له وجود ام لا بل هو شک ... هل حصل هو للماهیة
... وذلک الانواع فیه بل هو الذی ... فی بیان ان الوجود
... علی الماهیة ... وقد ذکرنا ... کثیرة علی
... هذا المطلوب فی کتابنا المسمّی بنهایة العقول ...
... التفرقة بین قولنا الجوهر موجود وبین قولنا ...
... وذلک یوجب التفرقة بین ... وبین ...
... ان الشیء ... اشترط فیه وجوده یمتنع
... له امکان العدم واذا اشترط فیه عدمه امتنع ان
... له امکان الوجود وهو ... النظر عن الشرطین
... له الامکان فاذن حقیقته مغایرة لوجوده وعدمه

الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مرّ بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان تفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب

اشارة

الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها واذا كانت لها حقيقة غير كونها موجودة احد الوجودين وغير مقومة به فالوجود معنى مضاف الى حقيقتها لازم او غير لازم واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية وجود في النفس ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس لها وجود اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته وكذلك ان نجد مثالا لغرضنا من معان اخر فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة لشخص شخص تحتها ويفضل عليها الشخص بخواص له فهي ايضا ذاتية لهذا المقوم

اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود متقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو ما يدوم بدوامه وغير اللازم ما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية الى قوله من معان اخر اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا تو جد اجزاؤها

ومنها ان الحقائق غير معللة واما لنا لو اتقدنا بادة السواد وجب ان لا يبقى السواد سوادا والوجود معلك الحقائق مغايرة للوجود ومنها ان الفصل علة لماهية الجنس والا لامتنع وجود الجنس منفردا لامتناع انفكاك الشيء عما يتقوم ماهيته وهو علة لوجود الجنس فالماهية غير الوجود ومنها ان الوجود من الموجودات والماهية غير مشترك فيها فالوجود الماهية وبيان ان الوجود مشترك من وجوه لان السلب نقابله امر واحد وهو الثبوت فالثبوت في الامور الثابتة الثاني ان الثابت مورد القسمة بالامكان والوجوب ومورد القسمة مشترك بين القسمين مفهوم الثابت مشترك بين الواجب والممكن الثالث ان الشيء الواحد لا يمنع واجبا وممكنا وجوده ولو ان للوجود مفهومات مختلفة لصح ان ماحد مفهوميه واجبا وبالمفهوم الثاني ممكنا الرابع ان الوجود من التصورات عن التعريف بخصوصيات الماهيات ليست كذلك فهما متغايران الخامس من قال بان الوجود غير مشترك جلي بعدم الاشتراك يعم كل وجود وذلك انما يتم لو كان مشتركا السادس انا اذا عرفنا انه وجد شيء بعد ذلك انه واجب او ممكن او جسم لا يختلف الاول ولو كان المعلوم الاول مشتركا من هذه الامور والماهية ذلك مفهوم الوجود وغيرها من الاستقصاء في ذكر الكتاب دالة على ان الوجود زائد على الماهية

متمايزة فللانسان اذا تصور ربما ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا
عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا
بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجه مغاير لالتفاته بالقصد الاول
الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون
الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان
للاول ان يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها
بتصد مستانف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها
الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في
التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكرنا في اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية
فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي
الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال مثلث اشارة
الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض
الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق
على ما هو اعم من الذاتي هاهنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد بيان
القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولتقدم لتعريفه مقدمة هي ان المعاني التي
لا يمنع مفهومها وقوع الشركة فيها قد يوخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية
او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب
عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة وغير ذلك وحينئذ تكون العارض والمعروض
شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع لان طبائع اعيان الموجودات وحقائقها هي
التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركبة
منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون
غير محصلة تتحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون محصلة
تتكثر بالعدد فقط كي لا يمكن اختلاف من جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني
النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص
شخص تحتها لان الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وليست لا وتلك الطبيعة
انا هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى اخذ كونها من لوازمها متعلق
بالعوارض الخارجة فان هذا الانسان وذلك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي
ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف الماد والاين والوضع وغير ذلك وكلها
خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية وذلك الوجه الخاصيات لثلثة المذكورة فيها
وهو المقصود

اشارة

الى العرضي اللازم الغير المقوم فهذا هو المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص
باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها

مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا وكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة ولو كانت
امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه مركبا من مفهومات غير
متناهية وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وان كان لها وسط تبينت به علمت
واجبة به واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين نقول لانه كذا وهذا الوسط ان
كان مقوما للشيء لم يكن لللازم مقوما اذ لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما
له ايضا فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط وان لم يحتج فهناك
لازم بين للنوع بلا وسط وان كان للوسط لزوما متقدما واحتاج الى توسط
لازم اخر او مقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية
فلابد في كل حال من لازم بلا وسط فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم فلا يلتفت اذا
الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم قد يصح رفعه في الوهم ومن امثلة ذلك كون
كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا له

اشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم واما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم
ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه
وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب اللازم فان المصاحب
منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم
او لا يمكن والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو
عن سبب ما الا ان الحاصل بسببه ينسب الى الاتفاق فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي
لا ينفك عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع
عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح
عن عن اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها
من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييز عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى
الذاتيات لا الى سائر العرضيات فانه في العرف مثل الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون
المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه
الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه
لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء اخر خارج عنه كنصف الاثنين الذي
يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفيته ثلثية ومساوي
الزوايا لقائمتين محمولا على المثلث تلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني و
جميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه
اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند
المقايسات لحوقا واجبا قوله ولكن بعدما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها عرضية

غير ذاتية لان الذاتية ايضا ملحقة لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم قوله ولو كانت امثال
هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان
مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكان ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين
فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح
مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج
والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استشكل كون الصنف الثاني غير متناهية
لتوقف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس
الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون
الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان
الحمل في الوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة
والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي
توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها ولعله في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي
ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان
تكون حاضرة معه لاما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية
قوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم وكانت ممتنعة الرفع
في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن
مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه في الذهن مع
ذاتي مقوم وذلك لانهم جعلوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد
الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة جاذبة بها اقسام المعلومات الاولية والمكتسبة البرهانية
وذلك انه يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء اخر بل لان
ذات الموضوع او المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما تقتضيه
والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك المحمول والموضوع قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على
تصورها فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية ملتبسة من جملة
القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات
لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان
لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة
اللزوم وذلك الوجه السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورين من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون
المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على
ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان
مشعرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير توسط شيء اخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل
او الخارج والمعنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من
كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته

فلا يمكن عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه
ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يتحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن
فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها يجب ماهياتها الا بالقياس الى غيرها
فقد يمكن ان يستمر الانتقال فيها ما لم يطرؤ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملاحظات والتفاته
الى غيرها ولكنها تتادى الى الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي
يشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما تحصل عند
تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول
على الترتيب المؤدي الى تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الى ما كنا فيه
قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون للازم وسط كما يقع في العلوم
المكتسبة قوله علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند وجود
الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط
هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ
اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه
وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المطلوب
او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم
والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذه ماخذ ثلاثة
على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان كان
مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول
وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوما للمقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل
من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط
بوسط اخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير
النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير
مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جواز ان يشتمل على الخلف من وجه اخر وهو كون ما
فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذ لم يكن كل ما فرض
وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظه لم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم
يحتج فهناك لازم بين للزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل
الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما الى ان كان الوسط المفروض وكلا لازما
للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه
لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى وسط لازم اخر ومقوم غير متناه في ذلك
الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا
الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم الاول يتعين
القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال

من لازم بلا وسط ثم صرح بالارادة فقال فقد بان انه مشنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور بقوله فلا تلتفت اذن الى قول من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وتقدم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او مغايرا له مثال آخر للازم البين لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يتبين محاذاته لانقسام العلوم ومآخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وقع فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل ولا على سبيل التحديد وبالجملة هذا القسم لم يتم

اشارة

برهانه

الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقائما وجالسا ه

اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا او شيخا وقائما وجالسا يمكن ان يتركب له اعتباران فالسريعة السهلة كالقائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والعسرة كالمجنون ه

اشارة

ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره ه

اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام ه

اشارة

الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسية للانف وقد كان ان يرسم الذاتي برسم يتناول الوجهين جميعا والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء

لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه مثل لحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان ه

اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته وجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول جزء وهو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم مما ذكر والسبب فيه ان العلوم متباينة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراضه الذاتية وقد يحمل على انواع الاعراض الذاتية كما في علم الحساب على العدد وعلى الثلاثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع انما هو ما يؤخذ في حد المحمول الا في الاول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويعتبر ما يقوم موضوعه بالاخص عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا حين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا كما قال الاول بعينه الا ان ما علمه انما يلحق الموضوع لامر غيره به وهو هذا الا انه اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيلغي فيه ان يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسية للانف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي جنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها ولو اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد كان ان يرسم برسم يتناول الوجهين جميعا وانما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني عوارضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع الاعراض

الذاتية قيل ما يوخذ في حده الموضوع او يوخذ الموضوع في حده او ما يقومه فلا يخرج عن العلم الباحث
عنه في حده او معروضاته كما مر واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه
اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه
عبارة المتقدمين وركّها الشيخ في الشفا وتبعه معظم المتاخرين وبيّن في الحكمة المشرقية
بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا
الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل
ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه وهو ما يحمل على
الشيء لما هو هو او هو الذي تقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء
المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة
المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي نعبر عنها بما تقتضي تخصصها بموضوعاتها تعريفاتها
بحسب اسمائها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في نفسها فانها لا تكون مشتملة
من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم
من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسائط اجناسها وفصولها
والفصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها
والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها او حدودها وكل ذلك فيما لا تقتضي تحدّد
ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي لنفسها التفاتا اليها فانما تكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها
وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان تحد باعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير
التعلق به في المفهوم والمطلب في التحديد هو المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا
مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما
لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة
اتفاق في كون الكمية مضافة الى الغير والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ
نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة
اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفصال
ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصح
هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها ان يخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في
تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن فجانب المقلدين فلم نعلم
من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت
تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان
نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من لم يجوز ان
يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي باعتبار الماهية وحدها على ما اشار اليه
الشيخ ملتبسا اذا اطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز ولا نتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم
الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم المحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض
الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى ههنا ويخرج منه المقومات البعيدة كالاجناس والفصول

وفصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع للذاتيات
بالمعنيين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات هو ما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة
للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه
انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض
الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضحك الذي يلحق الانسان للتعجب ومساواة الزوايا لقائمتين الذي
يلحق المثلث لوسائط بينهما ولعل الشيخ لم يقل له لدخوله فيما مر ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح ه

اشارة

الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا
يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو فان اشتهى بعضهم ان يميز
كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات
ما كان مع ذاتيته اعم ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات
هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وستعرفها
لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق
بمجموع المقومات فيجب ان يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير
الداخل في جواب ما هو والواقع في طريقه واعلم ان سؤال السائل ما هو يجيب
ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو باجتماع ما يعمه و
غيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحققها والامر الاعم
لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا
اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وانا نقوم
الا قدمائهم ذا الذي عساهم اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت
عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى ه

اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي
وبين المقول في جواب ما هو ... لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب
ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما خفي عليهم او على اكثرهم في كتاب الجدل فاذا
حصل عليهم اي بنوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكر ولا
انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يميزوا بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا
يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وجدها غير صالحة لجواب
ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس
وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب
ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم

الجنس في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل الاشياء تسمونها فصول الاجناس وينتفع فيها بقول
تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا انتهوا على ما يناقض رأيهم وذلك
بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكنها مقومة للاجناس وعامة
لكنها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت
الماهية وانها انما تتحقق بجميع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية
انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشاء
غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو وبين المقول في طريق
ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس
الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال
الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا
بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو
اقول ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي الذي هو ذاتي
كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء
الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي
الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو
الذاتي الاعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يدل على ان الشيخ عرف
الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون لكونه مقولا في طريق
ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا
الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم ولا ثم تقييد بالمساوي حتى يتحصل ماهيته فاذن الاعم قد
وقع في الطريق واما المساوي فيقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية قوله
واعلم ان سؤال السائل بما هو هو يجب ما يوجبه كل لغة الى قوله في العرف غرضه بيان ذلك المباحث
المعلقة لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها
بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث
هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة
الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما سيتبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله
القوم بازائه ليس هو اياه لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب
وما يخصه يعني الفصل والذي للاعم اعني الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا
هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا
الى اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يثبتوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه
والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان
طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام اصطلاحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما
شغفوا بتتبعهم به وليس يمكنهم ذلك مع ما انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه

إشارة

الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تخيير مفهوم
العرف ثلثة احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كالدلالة
الحيوان الناطق على الانسان والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال
حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وانسان وثور ما هي وهنا الا
لا يجب ولا يحسن الا الحيوان فاما الاعم من الحيوان كالجسم والجوهر فليس
هو لها بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس في نحوهما
فاخص دلالة مما يشمل تلك الماهية واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا
وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا
يدلان على كمال الماهية وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال
ذلك بحسب المطابقة هو شيء له قوة حس او قوة حركة وكذلك مفهوم
الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ
الا على طريق الالتزام حين نعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا
جسما واذا قلنا لفظ كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن
دون طريق الالتزام وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود و
ايضا لو كان المدلول عليه من طريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم
صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على
الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو وقد
بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان تقول لتلك الجماعة
انها حيوانات وتجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هي من
المقومات المشتركة بينها دون التي تخصها وهي جملتها وضعا شاملا واما
يخلو عما يخص كل واحد منها هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية
معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح
ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو
لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان لان الذي يفضل في زيد
على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه
وغير ذلك عرضت له لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول تكونه
ويكون هو هو بعينه وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى
الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون انسانا فاما ان يتم
تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان
ولا ذلك الانسان وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا
بل الحقته اضدادها ومغايراتها لكان يكون حيوانا غير انسان وهو ذلك الواحد
بعينه بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا فان كان على غير هذه الصورة

فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي والله الهادي

اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تعيين مفهوم الحرف
ثلثة يعني بالحرف اللغوي المذكور وهو جميع الحروف لان تقاسيم المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا
او اشياء كثيرة وللاول اما ان يكون كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق
او تكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن
صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد
وحده ولا يجاب بذلك الا اذا كان غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان
اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها والايجاب بذلك الا الاخص
السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشي او تلك الاشياء فهو جواب
في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة
لا تزيد ولا تنقص ثم ان الشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية
شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ما هو وما جهة فانه مثل الصنف الثالث كما ذكر في
الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان الحق قد علمت بحسب الاسم ويجاب به عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون
بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين
فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا تخصص باحدهما بل قال على ماهية الاسم
ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها
مثل الفرس والانسان والثور ما هي وهذا الكلام يحب ولا يجيء الا الحيوان اما انه لا يجب ان ينبغي
فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يجيء فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا
على ما يجب لكنه لم يجيء فانه لا حاجة الى ذكر التفصيل قوله فاما ما هو اعم من الحيوان كالجسم فليس لها
بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس والثور ونحوها فاخص دلالة
مما يشتمل عليه تلك الماهية هذا شروع في بيان ذكر ان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون
اعم منه او اخص منه او مساوله وابطل الجميع وذكر ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل
الحساس او المتحرك بالارادة طبعا وان نولنا انهما معه مساويان لتلك الجملة معا بالشركة
فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان و
التحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به
الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول الحقيقية
عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يعبر عن الفصل
الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي يشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد يشتق
لكل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما
والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية

٢١

التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه
وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان لي ان فرضنا قوله وذلك لان
المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شي له قوة حس وحركة و
كذلك مفهوم الابيض هو انه شي ذو بياض فاما ماذلك الشي فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على طريق
الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شي من هذه الا جسما يريد ان الفصول والعرضيات كلها
لا تدل على اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات
تلحقها بعد تحصلها فاما الشي الذي تحصلها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت
تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله
واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانما نعني به بطريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه
الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح والذي به
ذكر الا ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن
بهذه الدلالة ان لفظة ما انما تقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون غيره ثم تتعلق
بالجواب بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقا
قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود لي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة
لا تدل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيها فقد وقع على اشيا محدودة واما
اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه
بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه
من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو
وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع ولما كانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك
الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه
الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته
والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا لها المراد هاهنا بالدلالة ما
يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا تصريح على التخصيص بهذا الموضع قوله وتجد اسم الحيوان
موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في جملتها وفصل
شاملا انما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطل الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب
فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها ويخلو عن
فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل
عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم فليس اولى من ان يكون الذي يصلح ان يجاب به على
الشرط المذكور انهم ناس اي من غير حصر الحرف اللغوي قوله وان سئل عن زيد وحده ما هو
ليس قول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان اشارة الى الفرق بين ما هو ومن فان
الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد الذي جرى بحاله
قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق

وفي رجاله وغير ذلك عرضت له بين يدلن يفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان وتجعله اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولتمهيد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل يكون جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بالانضمام الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به لان اللاحق مقوم لقوامه ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا واللاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثال الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حد ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويجعله هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل انما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقيقة واذا تمهد ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نعتقد عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا لزيد الابيض لو فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية الى قوله ولا ذلك الانسان بعينه الماهية لا يلزم ان يكون كذلك لانها ان تبدلت لارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل العقل المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصهالية لكان يتكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد

بعينه يعني بالفرس بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي كان اهلا قبل ذلك ان يكون انسانا وهو المراد من ذلك الاشارة الا ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع ثبات الماهية قوله بل انما جعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا التي نسبها وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يتبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف الا بالعدد اشياء

كانت اذا سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها

النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة و الحد و الرسم اشارة

الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس و الى المقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون مختلفة بالعدد فقط فاما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف فصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص

النهج الثاني في الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس الى قوله وبالقياس اليه وكله ظاهر مستغن عن التفسير قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت وانواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع كما يتناول الجنس الانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة ولكن فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الظاهر فان الاول توهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ان له دلالة مختلفة بالعموم

والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي من نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بالاشخاص في الموضع الاخر

اشارة الى ترتيب الجنس والنوع

ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع تترتب متنازلة ويجب ان تنتهي فاما الى ماذا تنتهي في التصاعد وفي التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا اجناسا عاليا اولجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص واما ان يتعاطى النظر في تعيين اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك منهم وهذا غير منهم خروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة

اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد تترتب الى قوله متنازلة لم يقل ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما تبين في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما تحصلت الانواع والاشخاص الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي تلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله واما الى ماذا تنتهي الى قوله وان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة قوله واما ان يتعاطى النظر في تعيين اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك منهم وهذا غير منهم خروج عن الواجب الى اخر الفصل تعريض على سائر المنطقيين فان متقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم اجزاء منه وتبعه الجمهور في ذكرها وزادوا في بيانها عليه ولا شك في ان النظر في ذكر ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه اقتناص الحدود والتساب المقدمات الى ذكر لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من جزئي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية

الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا بالانسان والفاتحة ايا ما وان اقترنت بغيرها لم تكن تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليفه ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس تاليف الابعد الانضياف الى القرينة

اشارة

الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه يكون مشتركا فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس

اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي الى قوله والكرة المحيطة بها مطلقا والشمس الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين و قسم الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين متناهية او غير متناهية او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخير لا يلزم ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم وامثلتها الكوكب والانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر

اشارة

الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق وقد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا تفتقر في تصور الجسم جسما الا ان تمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تتصوره جسما وتفتقر في تصور المثلث مثلثا الا ان تمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فيما غير عام بل قد يكون بعض اللازمة الغير المقومة هذه الصفة على ما يتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق

اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق الى اخرها كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي

حقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يتخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما يجي ذكره فتخصيص هذه باسم المقوم وهو ما كان يلتئم منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول وحده ويلزم عند الشيخ ان كون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من غموض ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشي اخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له وقد يشارك اللوازم العرضية الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم لكن الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو شبيه بالجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة بانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال وكما انه مفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما او مفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب لا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزم به لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند ما يكون الذاتي مخطورا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه له اذا كانا بالقوة واحد قوله الشيخ من حيث تصوره جسما فائدة هذا القيد ان يتبين امتياز الماهية عن الوجود الا في التصور فعللها ممتاز عن علل الوجود لا محالة قوله وان كان هذا فمما غير علم اني ليس فيه تفاسير

تركيب

لم يكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا اعداد المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب ما غلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب له ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها اعني معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها التي هي فيها واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دونها لم يسمح به او لم يتح اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك منه وغيره ليس منهم خروجا عن الواجب الا انه لما تصور ان كان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة او المزيلة للمرض ضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا دأب اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها

اشارة الى الفصل

واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شي هو فان اي شي هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس نوع اخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم

اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو بالقياس اليها فهو ذاتي لها او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقوم له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والا لاخر في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى يجعله جملة المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولا بجملته حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا هو ذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس

فقط فان الانسان امتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ امتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في
الجسمانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح و
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يكون الا ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو
له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز
ما اختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي
هو الجنس العالي من امرين متساويين او من امور متساوية لا الجنس ولا الواحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
في الوجود ولا الاصول التي بنوا عليها وقد ذهبنا الى غير مثال هذه التمحلات قوله
ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب به التمييز المطلق عن
المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل نبه على ان الفصل هو المقول في
جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق للعرف واللغة كما بين في جواب ما هو
بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام عن
جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء وما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب بها التمييز
الخاص عن بعضها ما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان
هو وعرض الشيخ في اللفظ بالوجه والشيء هاهنا تعميم للاشياء التي يطلب التمييز عنها من
غير ملاحظة كون الشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذكرهما
قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير الى قوله اعم منه لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع
الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس
الى اي شيء تكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ذلك مجملا من مناقضة القائلين فيه
من ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيه هذا
انه ليس كل ذاتي اعم جنسا والمقول في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى
النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي
يتحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني
بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان
وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم الجنس
من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الجنس المعنى لكونه جزءا
منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتبار
في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
مقوم السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول
على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه ه

اشارة الى الخاصة والعرض العام

اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما
كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد من حيث انه
ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم الجميع

او لم يعم واما العرض العام فهو ما كان منهما موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات
كلها او لم يعم وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق
الموضوع وانفعها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة
الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث ومثال العرض العام
الابيض للبيضاني وربما قالوا العرض مطلقا تجوزا عنه العام ومتحذلقو
المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر
ليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي وقد يكون الشيء
بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي
والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان ه
اشارة الى الخاصة والعرض العام الى قوله سواء عم الجميع او لم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية
ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول خاصة و
الثاني عرض عام ويشترط فيها ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود
لا في الموضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد تكون
لازمة كالذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها
كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب ومركبة
كالمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس الى شيء لا توجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع
على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل
بالاطلاق كما ان كل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما عمما فالماهية
دونما الاكثر قوله واما العرض العام الى قوله عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام قد
يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج
للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتنفس للحيوان وغير عام
كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق الى قوله للمثلث
الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار
الاول كانت شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق
لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج
قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني البيضاني طائر يقال له بالتركية ... وهو متولد
غير متوالد وقد ينقل له قصة ويتمثل في البياض به كالزنجي في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض
مطلقا الى قوله بل معنى هذا العرض العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يحمل
فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم
للجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة
عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو
قسيم الجوهر قد يكون لا يحمل على موضوعه حملا غير اتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن

لانه محمولا بالاشتقاق دون وجوب كون العرض العام محمولا عليه بالمواطاة. قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان وكل الاعراض العامة بالقياس الى الانسان. كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخر خاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في تخصيص الصور ولكن الاساهل في الصور

تنبيه

فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد

تنبيه هذه الالفاظ الخمسة الى قوله بالاسم والحد. هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عنى في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام يثبت بحجة يذكرها وبالتنبيهات عن فصول يغني في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا و ههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا تعتبر كونه محمولا على شيء انما تعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولات اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بنوع نوعها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى مكملة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يكون وقوعها فيه ومكملة الوقوع لها ترتيب في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له والذي لا يكون في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة على تقسيم اخر وهو ما يكون وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتيبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري

بحث ما في اخراج الاضافي

اشارة الى رسوم الخمسة

فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم بالمعنيين بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي

اشارة الى رسوم الخمسة الى قوله وعلى غيرها قولا غير ذاتي. الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي قد يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي لاجلها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي. وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان للخاصة ايضا قد يحمل في جواب اي شيء هو لكنها انما تفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا جوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم لها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي للمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المتقدم

اشارة الى الحد

الحد قول دال على ماهية الشيء ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع فيكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص هو فصله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليه بقول فكل محدود مركب في المعنى ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار امر اخر بل ان يتصور به المعنى كما هو ولهذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان مساويان له كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم ناطق مائت حدا له

اشارة الى الحد الجيد اى دال على الماهية التى هذا حد الحد وتقديره بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات والحقيقة تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها الا اذا كان مساويا بالحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها افضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم وايضا منه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذى بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على الاجزاء الكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده واياه عنى الشيخ فى هذا الفصل قوله ولا شك فى انه ملوث مشتملا على مقوماته اجمع الى قوله والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشئ الذى يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون فى العقل فقط واما ان يكون فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجى قد يكون من اشياء ملتئمة شيا واحدا كالاحاد فى العدد وكالهيولى والصورة فى الجسم او غير ملتئمة شيا واحدا كالسواد وغيره فى البلقة او من شئ وما يحل فيه كالجسم والسواد فى الاسود او من شئ واضافته الى غيره كالرجل والابوة فى الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب فى العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه واما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجرى مجراها واما المركبات العقلية فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة وهى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فمحدودة من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشئ يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التى هى المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعنى الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذى يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشئ حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلى الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشئ تركيب فى حقيقته لم يدل عليها بقول يعنى القول الذى يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول فى بعض الصور قاصرا عن الحدود فى افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم تفضى بانتقال الذهن عنها الى حقيقته الملزومة كما هى فان ذلك القول يقوم مقام الحد فى افادة الغرض قوله وكل محدود مركب فى المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلى قوله ويجب ان تعلم ان الغرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق الى قوله كما هو الظاهر يريدون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس حدا ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى

كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو وان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلى بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشئ الذى يريد تمييزه او لا تتم الاشياء الغير المتناهية التى يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلى تابعا لمقصوده بالقصد الثانى قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان الى قوله وحقيقته قد سبق منا الكلام فى كيفية اشتمال الشئ على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقى من حيث هو كذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض فى الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم فى كونه جسما ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والجن لان الجن الناطق يقع عليهما بعضهم

وهم وتنبيه

واذا كانت الاشياء التى يحتاج الى ذكرها فى الحد معدودة وهى مقومات الشئ لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها لجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة لانه كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا اديت الفصول على واحد لم يحتمل الايجاز والحذف لانه كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشئ كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سها ساه او نسى فاهمل اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حدا استعظم من صنيعه فى تطويل الحد فلا ذلك الايجاز محمود كل الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب ولكنه انما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسم عن قريب ثم قول القائل ان الحد قول وجيز لا ولا يتضمن بيانا بشئ اضافى مجهول لان الوجيز غير محدود وربما كان الشئ وجيزا بالقياس الى شئ طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا فى حدود امور غير اضافية خطاء قد ذكر لهم فى التمهيم فليتذكر

وهم وتنبيه لما كانت الاشياء التى يحتاج الى ذكرها الى قوله من الجمع والترتيب الوهم فى هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين فى تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعانى التى يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجرى مجراه والتنبيه على فساد ذلك ما ذكره غنى عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهى ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول

ليتحصل صورة مطابقة للمحدود. قوله ولنشر إلى ما ينتفع في الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز ويستعمل الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الإيجاز بأن زيادة ذكر بعض اللوازم أو القيود في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الإيضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب. قوله ثم قول القائل إن الحد قول وجيز [illegible] إلى قوله واستعمال الأشكال هذا في حدود أمور غير إضافية خطأ [illegible] فليتذكروه نشير إلى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فإن منها مواضع تشتمل على تخطئة تحديد غير الإضافي بالإضافي كمن يحد النار بأنها أخف الأجسام وألطفها وأعلم أن الحد مضاف إلى المحدود لأن الإضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل [illegible] جزءاً من حد [illegible] جعلها داخلة في ماهيته

إشارة إلى الرسم

وأما إذا عُرِّف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عُرِّف ذلك الشيء برسمه وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً ليتقيد به ذات الشيء مثاله ما يقال للإنسان إنه حيوان مشاء على قدميه عريض الأظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث إنه الشكل الذي له ثلث زوايا ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بيّنة للشيء فإن من عرّف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندسين

إشارة إلى الرسم اقول وإذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده أن يقال لنحو قولك مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها أو لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص المقتصر فيه على العرضيات وأيضاً منه جيد يساوي المرسوم ويكون أبين ومنه رديء وهو ما يخالفه في شرائط الجودة والمساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو يخلي عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساوياً ويجتمع منها ما يكون مساوياً فيصير رسماً كما يقال مثلاً في رسم الخفاش إنه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع إشارة إلى هذا المعنى والإشكال الذي أورده الفاضل الشارح وهو أن مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف إلا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل إلا بما [illegible] حله به وهو قوله تقييد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساوياً ويعرف ولا يلزم الدور فإن الإشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله وحله أن يقال المساواة في نفس الأمر غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي إلى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر لا العلم بها فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت أو غير مساوية مفردة أو مركبة وأوصله بعضها إلى ذلك الشيء علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ولا يلزم الدور لأنه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة واعلم أن اللازم الواحد وإن كان مساوياً فإنه لا يكون من حيث هو واحد رسماً وكذلك الفصل وحده لا يكون حداً ناقصاً وذلك لأن الواحد منهما لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة ولا لكان اسمه بل إنما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لتنقل الذهن من اللازم إلى الملزوم وتلك القرينة

أن تخرج بما اقتضت [illegible] بها وكان الدال الحقيقي شيئين لا شيئاً واحداً ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ وأيضاً انتقال الذهن من شيء إلى شيء على سبيل اللزوم أمر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم إلى المطالب صناعي وإنما تتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون إلا مؤلفة. قوله وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً ليتقيد به ذات الشيء إلى قوله ثلث زوايا وذلك لأن اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع إلا على شيء ما يستلزمها أو تختص به أما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه إلا بالانتقال العقلي وإذا وضع الجنس دل على أصل الذات ثم يتم التعريف بإلحاق اللوازم والخواص به. قوله ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء إلى آخره هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء بالبيان والخفاء مختلفاً وربما كان البين عند شخص خفياً عند آخر تكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم غير رسوم عند آخرين وهذا ما تمثل به في آخر الفصل وهو أن رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون إلا للمهندس والصحيح أنه لا يكون للمهندس أيضاً إلا بحسب الاسم دون الماهية فإن المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن أن يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم

إشارة إلى أصناف من الخطأ تعرض في تعريف الأشياء بالحد والرسم

لما عرفت [illegible] بأنفسها ودلت على أشكال لها في غيرها من القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ الناصة المعتادة فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة وليدل على ما أريد به ثم ليستعمل وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم إن النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس والنفس أخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه وقالوا إن الحركة هي نقلة وإن الإنسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء إما مصرحاً وإما مضمراً أما المصرح فمثل قولهم إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ولا عليهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية فإنها إنما تخالف المساواة والمشاكلة بأنها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك وأما المضمر فهو أن يكون المعرف به ينتهي تحليل تعريفه إلا أن يعرف بالشيء وإن لم يكن ذلك في أول الأمر مثل قولهم إن الاثنين زوج أول ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بأنهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً ثم يحدون الشيئين بأنهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في حد الشيئين من حيث هما شيئان فقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة إليه فيه والضرورة أعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات

والاضافيات على ما تعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حد الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد

اشارة الى اصناف من الخطاء تعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نعرف انفسها ودلت على اشكالها في غيرها هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وشيخ بين وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام كثيرة بان يجعل كل واحد منها مقدمة من هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار مما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مبتدعا ويلاحظ عند ذلك الاطلاق ليس حقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والظلمة على الكفر وفي المركبات كقوله تع وسل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكثر استعمالها مشهورا ويلزمه حسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب تنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة ولها الجمع الغرابة والوحشة في لفظ فقد سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى الكشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح اخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها المبهمة المغلقة ونعني بالمعتادة المعتدلة التي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يشرح له تركيب محتاج اليه لم يشرح لواضع اللغة فلم يضع لها اسما فيحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم الى قوله من حيث هما شيان هذه من المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو

بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي رديء لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد منه عن الافادة وبنفس الشيء اردأ منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والتعريف الدوري اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تقع في تحديد بعض المركبات الاضافيات الى قوله فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والرديء ما اشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال ويقبح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذلك المعروض ضرورة كما مر والمثال المشهور هاهنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف حتى لا يقال للرجل الافطس الا ان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تعيين الافطس هاهنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مثلا مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يصح صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وحينئذ يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف فكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وحينئذ لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجيء بيانه قوله وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف يعني ما سلف من تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هي وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لانه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقدم معرفته على نفسه غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف الا به هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل

الكيفية ما بها يتحقق المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يتحقق اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان المناسبة من الجانبين التناسب

وهم وتنبيه

فانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا به وبين ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون الانسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت علمت الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب اخر من التلطف وهو مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه ومن نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه حواله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلمنا في كتاب الشفاء فهذا ما اردناه الان من الاشارة الى التعريف التي كسب الموصل نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموصل نحو التصديق

وهم وتنبيه وانه قد يظن بعض الناس الى قوله ولا فيه حوالة المتضايفان يكونان معا في الوجود العقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف للشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكر في حد الاب انه حيوان يتولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا تلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي الى اخره رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع الدور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كانت ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس محل الشك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا

هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق وكاذب الا بالعرض من حيث قد تعرض بذلك عن الخبر واصناف التركيب الخبري ثلثة اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى وليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب والثاني والثالث يسموهما الشرطي وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وهذا يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا ان كان اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا ان وكانت لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا خبرية واحدة

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والجواب ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر تعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسيرا للاسم وتعيينا للمعنى من بين سائر التركيبات ولا يلزم من ذلك دور لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف وغيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايرادها في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يلخصه ويجرده عن الالتباس وانما يلزم الدور لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث هو قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان للتركيب في اول ما هو الخبر ولا يعرضان

لغير من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال اليست
قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به ولذلك
في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب
يتم عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون على تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب
المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات فالتركيب
الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا اطلق عليها لم يكن ان يجعل بعضها محمولا على
البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون لبعض الاخر فاذن لا بد من ان يعلق بعضها ببعض بوجود
نسبة او لا وجودها منها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال
او لا وجوده هو المتصل والذي تعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب
الخبري ثلثة وانما قال واصناف التركيب ولم يقل انواعه نظرا الى المواد وذلك لانا اذا قلنا
طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير
ماهية الخبر في قولينا عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور
لا مدخل لها في تعريف تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض تجعلها بحسب
ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها تتصير بها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا
شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ
ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي قوله اولها الذي يسمى
الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى الى قوله وليس حرف سلب بما يعدم الجازمة اعني
السالبة يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث
يسمونها الشرطي اما المتصل فانه بحقاقة لانه يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما
المنفصل فلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرطي تعليق احد الحكمين بالاخر
موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه من خبرين الى قوله
يلزم الخبر يتبعه وذلك الانقطاع تعلق الصدق والكذب بها حال كونها جزئي شرطي وجود
تعلقها بالمؤلف قوله وهذا يسمى المتصل والوضعي الى اخره انما سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل
على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرطية لا تقتضي التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم
بل تقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح

اشارة الى الايجاب والسلب

الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي نفرضه
في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان نفرضه
حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متى وفي اي حال بل على التعميم
الموقت المقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بجسيم و
حاله تلك الحال والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود اي انه اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه
من غير زيادة شيء اخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة

مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال
والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما
ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين

اشارة الى الايجاب والسلب الى قوله وحاله تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية
كما على الاشكال الهندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا على
موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا شيئا ما
بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا ما بالفعل فقط ثم لا اذا حكمنا عليه بانه
كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان نوقته كنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا
انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو اردنا ان نقيده بشرط كنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت و
التقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا ويمتنع
عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم الحكم مجردا
للايجاب كان او بالسلب قوله والايجاب المتصل الى اخره الاتصال قد يكون باللزوم كما في قولنا ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون بالاتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق
وتشملهما الصحبة المطلقة فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته
اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او
سالبة من غير تقييد ولا تعميم او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم
او الصحبة لذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا
وجودهما كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منها واجزاء المنفصلة لا يستحق ان يسمى مقدما
وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع لانها لا تتفاوت في تقدم ايهما اتفق
ولانها تجوز ان تكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة

اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر

اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما
موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان
موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الايجاب والسلب بل اهمل فلم
يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة مثل قولنا
الانسان في خسر الانسان ليس في خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب
تعميما وتنكيره وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب و
ليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها

بغيرها وإذا كان موضوعها كليًّا وبيّن قدر الحكم فيه وكمّيّة موضوعه فإنّ القضيّة تسمّى محصورة فإن كان بيّن أنّ الحكم عامّ سمّيت القضيّة كلّيّة وهي إمّا موجبة مثل قولنا كلّ إنسان حيوان وإمّا سالبة كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر وإن كان إنّما بيّن أنّ الحكم في البعض ولم يتعرّض للباقي أو تعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئيّة إمّا موجبة كقولنا بعض الإنسان كاتب وإمّا سالبة كقولنا ليس بعض الإنسان بكاتب أو ليس كلّ إنسان بكاتب فإنّ نحوَيهما واحد وليسا يتمايزان في السلب واعلم أنّه وإن كان في لغة العرب قد يدلّ بالألف واللام على العموم فإنّه قد يدلّ به على تعيين الطبيعة فهنالك لا يكون موضع الألف واللام هو موضع كلّ إذ يشبه أن تقول الإنسان عامّ ونوع وتقول الإنسان هو الضحّاك ولا تقول كلّ إنسان هو الضحّاك وقد يدلّ به على جزئيّ جرى ذكره أو عرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحدًا بعينه وتكون القضيّة حينئذ مخصوصة واعلم أنّ اللفظ الحاصر يسمّى سورًا مثل كلّ وبعض ولا واحد ولا كلّ ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرّا وأجمعين ومثل هيچ بالفارسيّة في الكلّيّ السالب.

إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر إلى قوله ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر قوله وإن كان إنّما بيّن أنّ الحكم في البعض ولم يتعرّض للباقي أو تعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئيّة إمّا موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكلّ فإنّ بعض الناس حيوان كما أنّ كلّهم حيوان بل الحكم الكلّيّ يصدق معه الجزئيّ ولا ينعكس ولذلك كان الجزئيّ أعمّ صدقًا من الكلّيّ وقد يسبق إلى بعض الأوهام أنّ تخصيص البعض بالحكم يدلّ على نفيه عن الباقي بخلافه وإلّا فلا فائدة للتخصيص وذلك طرح لا يجب أن يحكم على أمثاله إنّما الواجب أن يحكم على ما يدلّ الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل أنّ صيغة المحصورة الجزئيّة تدلّ على الحكم الجزئيّ بالقطع مع الاحتمال للكلّيّ لم يتعرّض للباقي ومع عدم احتماله أن تعرّض وذكر أنّ الباقي بخلافه قوله وإمّا سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب وليس كلّ إنسان بكاتب فإنّ نحويهما واحد وليسا يتمايزان في السلب أمّا قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئيّ محتملة لأن يصدق معها السلب الكلّيّ كما مرّ وأمّا قولنا ليس كلّ إنسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكلّ لا للسلب الكلّيّ ولا للسلب الجزئيّ أعني أنّه يدلّ على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كلّ واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل أن يصدق معه إمّا السلب الكلّيّ وإمّا السلب الجزئيّ ولا يمكن أن يخلو عنهما معًا في نفس الأمر لأنّه إذا صدق السلب الكلّيّ صدق الجزئيّ من غير عكس فالجزئيّ صادق معه دائمًا دون الكلّيّ والحاصل أنّ هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئيّ قطعًا ويحتمل معها السلب الكلّيّ كما كانت الصيغة الأولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فإنّ نحويهما واحد وليسا يتمايزان في السلب فحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دلّ عليه بالوضع أو بالعقل قوله واعلم أنّه وإن كان في لغة قد يدلّ بالألف واللام على العموم إلى آخره قد ذكرنا أنّ المعاني الأصليّة التي سمّيناها طبائع فإنّها من حيث هي هي ليست بكلّيّة ولا جزئيّة ولا عامّة

ولا خاصّة ولا كثيرة ولا واحدة وإنّما تصير شيئًا من ذلك بانضياف لواحق إليها تخصّصها به فلا تخلو تلك الطبائع إمّا أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لواحق تجعلها واحدًا شخصيًّا معيّنًا كحمل من الأوّل قضيّة مهملة ومن الثاني محصورة كلّيّة أو جزئيّة ومن الثالث مخصوصة والألف واللام بالاشتراك على الأحوال الثلاثة إمّا على العموم ويسمّى لام الاستغراق كما في قولنا الإنسان حيوان أي كلّ إنسان وهي محصورة كلّيّة وإمّا على تعيين الطبيعة كما في قولنا الإنسان عامّ ونوع أو قولنا الإنسان هو الضحّاك وهي مهملة وإمّا على التشخيص وهي لام العهد كما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر.

إشارة إلى حكم المهمل

واعلم أنّ المهمل ليس يوجب التعميم لأنّه إنّما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلّيّة وتصلح أن تؤخذ جزئيّة فأخذها الساذج بلا قرينة ممّا لا يوجب أن يجعلها كلّيّة ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلّيّة والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضي أن تكون عامّة فما كان الشخص يكون إنسانًا لكنّها لمّا كانت تصلح أن تؤخذ كلّيّة وهنالك تصدق جزئيّة أيضًا فإنّ المحمول على الكلّ محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح أن تؤخذ جزئيّة ففي الحالين تصدق الحكم بها جزئيًّا فالمهمل في قوّة الجزئيّة وكون القضيّة جزئيّة الصدق تصريحًا لا يمنع أن يكون مع ذلك كلّيّة الصدق فليس إذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وإن كان بتصريحه في قوّة الجزئيّ فلا مانع أن يصدق كلّيًّا.

إشارة إلى حكم المهمل إلى آخره الحكم في المهملة على الطبيعة المجرّدة المذكورة وصيغة القضيّة لا تدلّ بالوضع على كلّيّة الحكم ولا على جزئيّته بل تحتمل كلّ واحد منهما ولا تخلو في نفس الأمر عنهما كما مرّ في السلب عن الكلّ لكنّ الكلّيّة منهما تستلزم الجزئيّة من غير عكس فالجزئيّة صادقة في كلّ حال والكلّيّة باقية على الاحتمال فإذن تجري القضيّة الحكم على البعض بالقطع كما كان وهذا هو السبب في كونها في قوّة الجزئيّة وإنّما قيل في قوّتها لأنّها ليست تدلّ بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بأنّ دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقًا فقد اضطرّ إلى أن حكم بأنّ هذه الدلالة دلالة الالتزام والألفاظ ظاهرة ولمّا تبيّن أنّ المهملة في قوّة الجزئيّة وكانت الشخصيّات ممّا لا يعتدّ بها في العلوم فإذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الأربع.

إشارة إلى حصر الشرطيّات وإهمالها

والشرطيّات أيضًا فقد يوجد فيها إهمال وحصر فإنّك إذا قلت كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقلت دائمًا إمّا أن يكون العدد زوجًا أو يكون فردًا فقد حصرت الحصر الكلّيّ الموجب وإذا قلت ليس البتّة إمّا أن يكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون النهار موجودًا فقد حصرت الحصر الكلّيّ السالب وإذا قلت قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء متغيّمة أو قلت قد يكون إمّا أن يكون حيّ للأذنيك وإمّا أن يكون فيها عرو

فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب وإذا قلت ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية أو قلت ليس دائما إما أن يكون الحمى صفراوية أو دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب ه

إشارة إلى حصر الشرطيات وإهمالها إلى آخره حصر الشرطيات وإهمالها لا يتعلق بحال أجزائها في الحصر والإهمال بل بحال الاتصال والانفصال فإن الحكم بتعميم نسبتهما أو تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم أو تخصيص يقتضي الإهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص أما تفسير ذلك على التفصيل فبأن نقول كلية الحكم الإيجابي في المتصلة اللزومية ليست تتكثر من ... بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع أوقات الوضع والأحوال بل وبتعميم الأحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فإنا إذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه إلى أن هذه الصحبة إنما تحصل في مرات معدودة بل نريد أنها إنما تحصل في جميع أوقات كتابته ولا نقتصر عليها أيضا بل نريد مع ذلك أن كل حال يمكن أن يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما أو قاعدا أو لم يكن الشمس طالعة أو كون الحمار ناهقا أو غير ذلك مما لا يتناهى فإن جملة الأحوال حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الأحوال بشرط كون تلك الأحوال ممكنة مع وضع الكتابة وإذا كانت كلية هذه الصحبة أن تكون في بعض الأحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض تلك الأحوال قولنا قد يكون إذا كان هذا حيوانا فهو إنسان فإن ذلك يلزمه حال كونه ناطقا دون سائر الأحوال والسالبة أعني لازمة السلب السالبة اللزوم على قياس ذلك في الإيجاب وأما سالبة اللزوم فأن لا يكون اللزوم الإيجابي إما الكلي أو الجزئي صادقا بل الصادق إما إيجاب من غير لزوم أو سلب حسب ما تقتضيه المقابلة وأما كلية الحكم الإيجابي في الاتفاق ففي تعميم أوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكليته للحكم السلبي أعني الاتفاق لا سلب الاتفاق هي أن لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الأوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه واعلم أن وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر وأما كلية الحكم الإيجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الأوقات والأحوال وذلك إنما يمكن لكون أجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الأحوال أو الأوقات كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر الأحوال والإهمال على قياس ذلك وأما سلب العناد فقد يقتضي إما صدق الأجزاء معا أو كذبها معا أو صدق بعضها وكذب البعض من غير أن يقتضي صدق هذا أو كذب ذاك والكذب ذاك الصدق هذا بعينه ما تقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما دل في الكتاب ه

إشارة إلى تركيب الشرطيات من الحمليات

يجب أن تعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ولا تنحل في أول الأمر إلى أجزاء بسيطة وأما الحمليات فإنها هي التي تنحل إلى البسائط أو ما في نوع البسائط أول انحلالها والحملية إما أن يكون جزءاها بسيطين كقولنا الإنسان مشاء أو في نوع البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشاء أو منتقل بنقل قدميه وإنما كان هذا في نوع البسيط لأن المراد به شيء واحد

في ذاته أو معنى يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد ه

إشارة إلى تركيب الشرطيات من الحمليات إلى آخره قد ذكرنا أن المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الأول من المركبات هي الشرطيات فيجب أن ينحل الشرطيات إلى المركبات الأولى قبل انحلالها إلى المفردات وأما الحمليات فإنها تنحل إلى المفردات لا غير وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح ه

إشارة إلى العدول والتحصيل

وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير ويعني بغير البصير الأعمى أو يعني أعم منه وبالجملة أن تجعل الغير مع البصير كشيء واحد ثم تثبته أو تسلبه فيكون لغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فإن أثبت المجموع كان إثباتا وإن سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير ويجب أن تعلم أن حق كل قضية حملية أن تكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييها وإذا توخي أن يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في بعض اللغات كما يحذف تارة في لغة العرب أصلا كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الأصلية ليست في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الإيجاب فرفعه وسلبه وإذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول وكانت القضية إيجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف ذلك في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة إياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة وقد تعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضا فأما أن المعدول يدل على العدم المقابل للملكة أو على غيره حتى يكون غير بصير إنما يدل على الأعمى فقط أو على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعا أو ما هو أعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة وإنما يلزم المنطقي أن يعلم أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطا بها كيف كان فإن القضية إثبات صادقة كانت أو كاذبة وأن الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل في وجود أو وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته وأما النفي فيصح أيضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا أو غير واجب ه

إشارة إلى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة أولا على الأمور الثبوتية فبتوسطها على غير الثبوتية

كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية و نضم اليها ادوات
السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان ندل عليها بالفاظ مؤلفة
كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان
من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء و ما صح ولا يصح بازاء صح و يصح في الافعال و ليكن حكم تلك
المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة و مقابلاتها الخالية عن اداة السلب بانها
محصلة و بسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى
ولا زال على تباين الثبوتيات قوله يعني بغير البصير الاعمى ومعنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام
المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والظلمة دون بعض وكان الجميع في
الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ على المعدولة في الدلالة
على الاعدام واجراها بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا
فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير لاي شيء كان عند الاخيرة واخذ
بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير
وكون لشيء واحد الى قوله زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء المفرد كان كلمه
حكمه في التركيب كما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال ونفيها لا بحسب ثبوت
اجزائها موجبة او سالبة ولذلكم هنا نلاحظ القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول
للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان تعلم ان حق كل قضية حملية
الى قوله وهذه اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض
فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب
والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة اي ان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية الا انها قد
يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية
كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب و الكلمات
قد تشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا
قال زيد ولذلك الاسماء المشتقة عنها الا او تعتبر موضوعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع او
بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ
بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته لانه من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد
هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وصدقه وقد يتسامح في هذا الاعتراض لان
الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته
باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا مثلا الا ان اتعلق
به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه ولفظه وهو يتحقق هناك موقع ضمير ولو كان بدل
قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو
يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل
هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل هنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة

تحقيق ش
الامور الثبوتية التي لها ماهية
وهوية ودرجتها تتعلق بها
ادراك موضع لها اسام محصلة
واذا اريد ذكر الامور العدمية
فباضافة الثبوتيات يمكن ذكر
اذ العدم المطلق لا يتعلق
به ادراك والعدم المضاف
لاجل اضافته الى الشيء الثبوتي
يتعلق به ادراك فيوضع
له الاسم والعبارة وان
الاسماء من الثبوتي الى العدمي
[illegible] الاكثر تعدك
اسم الامر الثبوتي باضافة
لفظ السلب اليه وجعل اسما
دالا على الامر العدمي و
[illegible] بانسان تصور و
تصديق باضافة لفظ السلب
اليها وجعل المجموع دالا على
معنى العدمي للتصور او
تصديق طريق حسن [illegible]

غير الذي يرتبط الفعل بفاعله قوله فاذا دخل حرف السلب على الرابطة الى قوله تسمى معدولة ومتغيرة و
غير محصلة اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والموجبة المعدولة لان اداة
السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا
من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة واما في
الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمانا الاداتين كما يقال في اختصاص
ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة اقول بعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة
الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير حي
لان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذا انما تعقد الموضوع وقد يقل
البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل على
العدم المقابل الى قوله بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة
كالاعمى او على كل ما ليس ببصير لاي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف
بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم
الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من
اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي
ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا
كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين يحملون
المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل
يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين
ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات
قوله وانما يلزم على المنطقي ان يضع ان حرف السلب الى اخره يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع
وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على
السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله اوكان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما
هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او
تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة
معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا
يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك
الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما يحتمل الجميع اقسام
الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء
كان ممكن الثبوت او ممتنعة فالسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة
البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء ولذلك السالبة المعدولة من الموجبة
البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل
كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب

ولا تقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها

اشارة الى القضايا الشرطية

اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من شرطيات ومن حمليات ومن خلط فانك لو قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومنفصلة وكذلك عليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل من وجد واحد منها فقط فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى الكثير وربما كان غير داخل في الحصر ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها باما معنى منع الجمع فقط دون معنى منع الخلو عن الاقسام مثل قول القائل في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها باما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو كما يكون تحليله يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه بدل ما لا يمكن مع النقيض لنسبة ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع لا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو لا يمنع الجمع وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية ويجب عليك ان تجري امر المتصلات في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول

اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يكون ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة تقع في المتصلة وجودها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة

المتصلات وهي من حمليتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فالعدد الكثير اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة للنهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسها لعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب يتالف بعضها من بعض فيتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التاليف الاول فهي تكون مؤلفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية لقوله فانك لو قلت الى قوله وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا تكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض وتكون مانعة له ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار بعد الحال لا تخلو من طلوع الشمس او لا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان وصدق الانفصال بين احد جزئيه ونقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة

لان المقدم يقتضي مثلنا لم طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن
يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيض التالي هو
انفصال حقيقي اذ يستلزم الترديد بين المقدم ويستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي
اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وبما امكنا الاجتماع فاذن هو سهو واوردها الشارح
نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تبعها
وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعوض اضافة منفصلة اليه
سبعها وتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من
غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو
من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض
المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة
يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة والجرح على الشيخ في ايراد
احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و
اما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو
من سهو النساخ قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد
الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وهي التي تمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الشيء و
نقيضه فان النقيضين هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين
او كليهما مساو في الدلالة فيحفظ المناقضة فيها كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان
الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر
ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان نورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا
كل عدد اما تام واما زائد واما ناقص وهو منشعب من قولنا انه اما تام او غير تام وغير التام
اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصل سائر الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت وتكون
مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الاكثر من القسمة الى النقيضين قال
الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو
غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال المحصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل
النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة ولتستكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في
الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية قوله ومنها
غير حقيقية الى قوله وهذا يمنع الخلو والمنع الجمع لا خلاف في حل تشبيه للانفصال الحقيقي واورد بدله
ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او الخلو
وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو
اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل
ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين
فان النقيض اخص يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق
معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان تقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان و [illegible]

اخص من اللاحيوان فنورده بدلها او نقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص
من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منه قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعا للجمع دون الخلو لانه لا
يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يخلو عنهما كالجبل وحينئذ يكون قد اوردنا بدل النقيض
ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا
يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان تقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق لانه اعم
من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا
غرق فنورده بدله فيحصل منه قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعا للخلو دون الجمع لانه لا
يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اوردنا ما يلزم
النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان
يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد
عليه قوله اما بترديد الصدق فيها فيقال هو اما شجر او حجر لكن اما هذا صادق او ذلك واما
بترديد الكذب فيها فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا لكن اما هذا كاذب او ذلك
وللمنع الاول باعتباره مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين
في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيحصل من ذلك معنى منفصلة حقيقية
واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد يتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وهذا الشيء اما شجر او حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن
سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود و
اما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة
كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان
او ليس بانسان هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لابد وان تتألف من موجبة
وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتألف منهما
من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما
ويمكن ان تتألف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من
موجبتين لاشتمالها على ما اشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر
فيما اوردناه كفاية ومن ذلك المواضع التي يستعمل فيها حرف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو
مثاله تقول ليت اما زيدا واما عمرا حين تشك في رؤيتهما وتقول العالم اما ان يعبد الله واما ان
ينفع الناس ليدل على ان حاله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر
المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي
كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو احالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك
واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله
في بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل لا يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك
الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع

اشارة الى هيئات تلحق القضايا فتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره

انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فتتبع ذلك زيادة في المعنى لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع ولذلك قد تقول ان الانسان هو الضاحك بالالف واللام في لغة العرب فتدل على ان المحمول مساو للموضوع ولذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضاحك فيدل على سلب الدلالة الاولى في الايجابين وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار ههنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي ولذلك تقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة تريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في الفحوى وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة فهو قريب من ذلك وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا ه

اشارة الى هيئات تلحق القضايا فتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره بالادوات يعني التي تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما الى قوله في الايجابين المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة انما اذا ادخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم قوله وتقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين الى قوله بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار ههنا الى قوله ليتسلم منه وضع التالي ههنا الى ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله ولذلك تقول ليس يكون النهار الا والشمس طالعة الى قوله حصرا في الفحوى يريد ان القضية بها تبين انها تصير محصورة كلية قوله وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد ولكن في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس طالعة قيل ولا يخلو قرب ذلك لانه يتغير اجزاؤها قوله وتقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد الى اخره وهذه ايضا من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع لان مربعه يكون زوجا وليس كل ما

مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو وهي قولنا اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا عددا ولا ذا مربع معا ومثال اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد لانه لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا ه

اشارة الى شروط القضايا

يجب ان تراعي في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه قيل ح هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكرة فليراع ابالقوة ام بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا ه

اشارة الى شروط القضايا الى آخره يذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالب الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متغير متحرك الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين اخرين كما يجيء ه

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها اشارة الى مواد القضايا

لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة الضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها ه

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها اشارة الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس يبعد ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع

فانه شبه المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه وهو
وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه فيها لا تخلو من ان تكون
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها
مما تقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى
الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر
فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة الى قوله ومادة ممتنعة يشير الى الاحوال الثلثة المسماة
بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي تصدق
عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها يقول نعني بالمادة مثلا الحالة التي
للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء قيل الانسان
حيوان او قيل الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب
وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه
الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق
عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي
تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى
موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة
المسماة بالامكان العام المتناولة للوجوب وللامكان الحقيقي على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة هي
نفس الامر شيئا متناولا الوجوب والامكان بل هي احدهما الضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة
في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور منها بحسب ما يعطيه البيان من القضية التي هي الجهة

البيان الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية

كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان
ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان
واما ان يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة و اما دوام من غير ضرورة
واما وجود من غير دوام وضرورة والضرورة قد تكون على الاطلاق وقد تكون
متعلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة
جسم ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان
هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني انه ما دام موجود الذات انسانا
فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام
كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه
على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا
وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل
الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو

المتحرك فان المتحرك لذاته يلحقه انه متحرك غير المتحرك وليس الانسان
والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او وقت غير
معين كما للتنفس والضرورة بالشرط الاول وان كانت باعتبار غير
الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا في معنى اشتراك
الاخص والاعم او اشتراك الاخصين بحسب عموم لفظ الشرط في المشروطة
ان لا يكون للذات وجود دائما وما يشتركان فيه المراد في قولهم قضية ضرورية
واما سائر ما فيه شرط للضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهي اصناف
المطلق الغير الضروري واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان
يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه ما دام
موجودا ولم تكن تجب تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس
ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري ومن ظن
انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جائز ان
يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كان له اشخاص كثيرة ايجاب
او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب والنيرين
مثل الكسوف او وقتا ما غير معين مثل ما لكل انسان مولود من التنفس
او ما يجري مجراه والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد
تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية كما خصصنا به وان كان
لا تشاح في الاسماء

اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فهي اما مطلقة عامة الاطلاق
وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل
الامكان الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات
كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان
انه من ضرورة او دوام او ما يقابلها والامكان يقابل الضرورة واللادوام في بعض الاوقات يقابل الدوام
لهذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار التوقيت الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا
ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول
والثاني من الاقسام لانها تشتركان فيه وتفترقان في الايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول
الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام
يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك من حيث بين فيها حكم انما يتناول ما يكون مشتملا على حكم قد
حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة
واما ذكر الشيخ هنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها
من حيث العموم قوله واما ان يكون قد بين شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما
وجود من غير دوام وضرورة هذه هي الامور التي يمكن ان تعد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة

انا تتناولها جميعًا من حيث العموم ولم يتعرّض للامكان معها لانه ينافي ان يكون الحكم فيها حاصلًا بالفعل فهي
مغايرة للاطلاق من حيث العموم وللاعتبار جميعًا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم
ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من الجائز ان يدوم شيء اتفاقًا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر
الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيّد باللاضرورة لئلا تتلبّس الضرورة وسمّى الخالي عنها بالوجود فانه
لا يبقى بعدها الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري او
غير الضروري اما دائم واما غير دائم قوله والضرورة قد تطلق على الاطلاق الى قوله او وقت غير
معيّن كما للتنفس لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط
انما فسّر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مرّ ثم قسّم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطًا اما
بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام كون المحمول محمولًا
وهذه الثلثة هي المشروطة بما اشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معيّن وهذان مشروطان بما
يخرج عن القضية وكانه قال الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق
بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق
بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه
او لا بعينه فيجيء اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في
جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبًا
لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وحينئذ صيرت السلب جزءًا من المحمول وكانت القضية
موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرّى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك
والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضروري يحتمل ان يكون ضروريًا ايضًا ما دام الذات موجودة ويحتمل
ان لا يكون ضروريًا في بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فالفائدة في افراده
قسمًا في المشروطة بالوصف مطلقًا تشمل الضروري بشرط الذات وان قيّد باللاضرورة الذاتية
اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو
عنها قضية فعلية ابدًا فانك لو قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة
متأخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع
عليها بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن سائر الضرورات
مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول وان كانت باعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت
فيها الى شرط فقد يشتركان ايضًا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك الاخصّين تحت اعمّ لانه اذا
اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائمًا وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية
ضرورية الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائمًا
وعلى ما لا يكون للذات وجود دائمًا والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرًا لها
بالاعتبار فان المشروطة بأي شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار وانما تتساويان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعًا ثم المشروطة بالشرط
الاول ان لم يتقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة بجزءيها

مشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هي
المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هي المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيّدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة مشتركان في معنى ثالث غيرهما اعمّ منهما اشتراك الاخصين تحت اعمّ
والمعنى المشترك فيه الذي هو اعمّ منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما لم يذكر الا ما
اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائمًا وعلى التقديرين جميعًا فما يشتركان فيه اعني الضرورة
التي بحسب الذات مطلقًا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في
بعض النسخ بدل قوله الا ما اشترط في المشروطة الا ما لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير
قوله ذلك مثالًا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان اخرى قوله واما سائرها فيه شرط الضرورة
والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات
وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وشرط
الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الغير
الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك
الدوام شاملًا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخصّ من المطلق العام بالضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضًا
مطلقة لانه قد دخل في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد
تحمل على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما
ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها
بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجه الخالي عنها وتكون المطلقة
بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة
لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة
فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورة والاسكندر
الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال الذي هو دائم غير ضروري
الى قوله وان كان ليس بضروري الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم
عندهم ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يلزم ان يدوم متناولًا لجميع الاشخاص
التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بيّنا ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم
متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثّل به الشيخ في الانسان الذي يتفق
ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات
دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد
لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث يعتبر بهما
المختلفان سواء تساويا في موضع ما او لم يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل
غير ضروري الى قوله او ما يجري مجراه سواء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون
دائمًا حملوا بان كل حمل دائم فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريًا ذاتيًا
والشيخ ردّ عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا بضروريتين لا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها

ضرورة بشرط غير الذات الى اخره هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وبهذا يعلم ان الدائمة غير الضرورية
معها وقد سماها بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة لاجل
اشتمالها على الدائمة غير الضرورية يكون اعم منها لا انها تشتمل عليها وينبغي ان لا تغفل عن هذا الاعتبار

إشارة إلى جهة الإمكان

الإمكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهناك كل ما ليس بممكن فهو ممتنع فما الواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان فصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات فيه الى اعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا فقد اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم وان لم يضر هذا لم يضر ذلك

اشارة الى جهة الامكان الى قوله فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب من الممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك لانه اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم لانه اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب من الممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ كانه مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في جانبيه جميعا نقل اسمه اليه وكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة

والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفس ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولا اي المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان من شانه ان يدخل اما على الايجاب او على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه مقابلا للسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب او السلب واما هو قبل الاضافة فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاصي لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات المشروطة قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث الى قوله مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما كثر وجوه استعماله لتكثر استعمال وجوه ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول ان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف تلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اكثر تناولا من الاخر فاما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه على صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسيم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسيم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسيم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسيم واحد لتشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر الى قوله فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون قد صار من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها اتكون موجودة له اذا جاء وقتها ام لا تكون وينبغي ان يعتبر

هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه بضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال يشترط ما لا ينبغي الى اخره بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبه ولكن لان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما فان الممكن لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يرجحه ضرورة لسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجوده فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضره ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال ۞

اشارة الى اصول وشروط في الجهات

وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب في وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء ممتنعا كما في الحال يستحيل ان لا يتحول في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحول وان لا يتحول في كل حال في الاستقبال واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب ضروريا واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد تغفل عنها التفطن ويكثر بسببها الغلط ۞

اشارة الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان الى قوله في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا ينافي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث ذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لا ينافي العدم الذي يقابله لاجل الاختلاف في وقتهما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الاول لاجل التعيين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا القصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب اعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المادة كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ولمن على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسألة اخرى منقطعة عن الاولى قوله واعلم ان الدائم غير الضروري الى قوله وليس ذلك السلب ضروريا وهذا بيان ايضا لما تقدم

مثال الجزئي سالبة وكان المورد قبله مثال الجزئي ايجابيا ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة الى اخر القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متأخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة واطلاق الاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما مر ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما تتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما تتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تعتبر بدوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب سالبة الوجود السلبي تلازم ما تتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب ۞

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات

اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره فان زدنا شيئا اخر فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل العمر من ذلك ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في حال او يكون دائم الكذب لي انه هل يمكن ان يكون ما انسب ضروريا دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد ولا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما انسب ضروريا في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بت

وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان تكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا تكون الا كاذبا ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف ب الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب بالامكان الاخص مثلا فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل نفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون ويجب الا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا الى قوله بل كيف اتفق تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو تقسيم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج دلالته ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع الجيم شخص مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع الجيم ما ينفي عمومه ووقوعه على الكثرة ولا يخلو اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجيم كما هي مقوله عليه اي كل المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافهما وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد العزل يضاهي الكل وكل واحد بان قال كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولعظ من في هذا المثال تفيد التبعيض في قولنا كل واحد من ج تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج او يوصف بج اما موضوعه ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظ كل انضاف اليها فعال وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد هو كل ما يصح ان يوصف بج سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي صح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على جميع المفروض في الوضع والموجود في الخارج ولا نشترط فيه التقييد باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك فذهبوا الى ان المراد به

ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها وانا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام موجهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع ولما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله ونذكر الشيء موصوف بانه ب الى قوله مع حصره يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان زدنا شيئا اخر فقد ضمناه بيدا لنسبة على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله وتلك الزيادة مثلا ان نقول الى قوله او غير دائم وهذا حال الموضوع ولكن هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة نبينها على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط الى قوله بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما هو بحسب ذات الموضوع لا بحسب صفته فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات انسان حالة كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب الى قوله ليس على المنطقي ان تقتضي فيه شيء يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة قوله ليس من شرط القضية الى قوله الا كاذبا يريد ان المنطقي لما طلب تحري الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف التحري ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج الى قوله وهذه اصناف الوجوديات البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لها خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يهمل المشروط بالمحمول وهو ان الموصوف ب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يمتنع الا يكون بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكر وهذه الوجوديات هي الوجوديات اللادائمة قوله ومثل ان نقول كل واحد الى قوله وقت في حوره هو لاء القوم يعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي والممكن ما هو عند العقل وجاء ج او سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم لما اطلقوا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف ب في وقت من ذلك وهذا مذهب يخفى بذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج دفعة ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله حينئذ يكون قولنا كل ج ب بالضرورة الى قوله وان لا يكون وهذا مذهب اخر ناشئ من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعته كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه شيء من الانسان حيوان موجود صح حينئذ ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك

بالامكان بيلزم الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا الكون للانسان بالنسبة الى الحيوان لذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار الى اخره. يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار كالامور صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طباع الامور

اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات

وانت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة للاطلاق العام الذي تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب متناولا كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور متناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه تقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقول العربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد من الموصوفات ج ما دامت موصوعة له الا ان لا توضيح له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيج ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضرورية وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب لكن السالب الكلي المطلق الاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري او دائم واما في الضرورة فلا تعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لكون السلب عاما وحصرا ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم من حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس فاقض في الامكان

اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات الى قوله من غير بيان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة بنى على قياسها اذا كانت موجبة لان انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الافراد الموصوفة بالموضوع من غير تعيين ولا توقيت ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدلوا العبارة عنها الى ما يشبه المعدول فقال كانه تقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سيذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها الى قوله الذي شرطه في الموضوع اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضرورية المشروطة بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص

وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب لان ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس الامر كذلك فانه يصح ان يقال كل انسان نائم على المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين اعني الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف تقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو انما سماه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق للاطلاق العام الى قوله غير ضروري او دائم هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولية حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد العدول على ما صرح به في الشفا بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم المسلوب والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضرورة فلا تعد بين الجهتين الى الجهتين لا تعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلق بكل واحد بعينه تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على كل واحد بعينه والحاصل ان الاصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب هذا للفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية لان الضرورية لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة لانها هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ هاهنا زيادة هي فصل اخر هو هذا

تنبيه على نوع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل

اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الاخر مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول ولذلك امكان الجهة ايضا فانه لا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا يكون لون الا الابيض او غيره من التي لا نهاية لها صدق الجهة حينئذ بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شيء اخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان الا اقترن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل هاهنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا ولذلك لو افرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب الاطلاق

ان كل حيوان انسان وقيله بالامكان ولم يصح بالامكان لا لاجعل المحمول ه

تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبار الجهة والجمل الى اخره وكتب في اخر الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان تجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل تاما هو في الحال او في الماضي على ما يستعمل في المذهب التحقيق المذكور والمذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار الجهل ان تجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما تقتضيه التحقيق والاشارة ان بين المذهبين اختلافا فاظهر في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود الخارجي في وقت اخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا الى في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما الضروري فتبيين ان من امثلة في هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو بالضرورة انسان من حيث الحال فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة فهو انسان الا انه لا جعل الغرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف في اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ولنرجع الى الكتاب ه

اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات

لانك تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما وقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير ولذلك تعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض ولا لا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس لا لا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان والا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجه غير ضروري وبعضها بالامكان غير ضروري ه

اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات الى قوله عليهما وذلك ظاهر قوله وقولنا بعض ج ب يصدق الى قوله في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام

لو بعض ج ب

٤٤

يجب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والمعاصر متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضٍ للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله وكذلك في جانب السلب الى اخره يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على رأيه ما تقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر

اشارة الى تلازم ذوات الجهة

قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا ملازمات مساوية لهما من باب الضرورة بل لها لوازم من ذوات الجهة اعم منها ولا تنعكس عليها وليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون بالامكان الخاص والاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ه

اشارة الى تلازم ذوات الجهة الى اخره الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيره من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي

طبقة الوجوب	وما يقابله	طبقة الامتناع	وما يقابله	طبقة الامكان الخاص	وما يقابله
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون	يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	يمكن ان يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون
يمتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	لا يمتنع ان يكون		

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة تلزم كل واحد من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح

وهم وتنبيه

ولان السؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا والممكن لما كان ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وما ليس ممكنا ان يكون فهو ممتنع ممكن ان يكون فالواجب اذن يمتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فان الواجب

للوجوب والامتناع وللامكان

بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص
ولا يلزم قولنا ليس ممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس ممكن بذلك
المعنى يكون ما هو ضروري الايجاب او سلبا ومتولا مع تنبيههم لهذا الشك وقد
تعرفهم ان يأتيهم حالة يعودون فيغلطون وكلما صح لهم في شيء انه ليس ممكن
او فرضوا كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس ويبنوا على ذلك ويعادوا
في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس ممكن بالمعنى الخاص والاخص
انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ليس ولذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون
انه ليس بالضرورة ان يكون لزم ذلك انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون
وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هدينا الى سبيله

وهم وتنبيه الى اخر السؤال الذي ذكره مما استغلطه قوم من المصنفين وموقعا لطيفا باشتمال
الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين على العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ
في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج باحصاء
الموجهات التي تحصلت فيه وهي ثلاث عشر المطلقة العامة الضرورية المطلقة
والمشروطة بالذات للدائمة والضرورية الذاتية الشاملة لها والمشروطة بوصف الموضوع على
الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت غير معين
الدائمة المجامعة للضرورية والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة
وباعتبار اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منها والاستقبالية المطلقة
بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
على جملة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما بعينها او بغير عينها صادقة والاخرى
كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات
عند جمهور القوم وانما يكون التقابل في الايجاب والسلب اذا كان السالب
منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه لو اوجب شيء وكان الصدق فلان
معنى انه الصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء فلم
يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذبة لكن قد يتفق ان يقع الانحراف
عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل
ان تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء
القضية في كل واحدة منها مثل التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى
المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة
والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف فان لم يكن القضية
شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية
والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب الا ان يكون

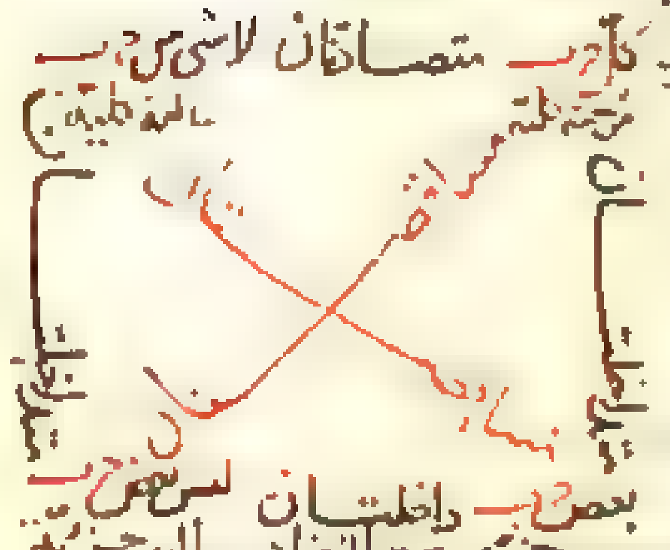
ان لا تقتسما الصدق والكذب بل تكونا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل
قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا مثل
الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس
ليس بكاتب فلذلك التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة
بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية ثم بعد تلك الشرائط
قد يحوج فيما تراعي له جهة الى شرائط تحققها فلنبين الموجبة اولا كلية و
لنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الانسان
بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس
بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان
كان الصادق في الواجب غير هاي الاخرى ولنبين ايضا السالبة من الكلية
ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس
حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من
الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر
في نفسك الصادق والكاذب في كل مادة والمناسبات الجارية في مختلفات
الكمية والكيفية

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض علم ان التناقض لما قوله
عند جمهور اختلاف القضيتين قد يكون الاختلاف اجزائهما وقد يكون الاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب
والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء اخر مما يلزم الحق والاختلاف الحقيقي
منهما هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات مما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر
الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما الا على ما يكون في
الاخرى وبما ليس فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب
ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا
هذا الحيوان هذا ليس بابيض فانهما لا يقتسمانهما بل ربما صدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على
وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في
قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما يقتسمان الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق في
الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا
الاختلاف لا لشيء اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان يكون
احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع
وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين
طرفه وتوجه وجود ذلك او عدمه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان
كان ما القياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر لان القول الذي
ينسب الى من يقول بالقياس الينا وجمهور القوم يظنون انه كذلك في نفس الامر والتحقيق يأباه لاستناد

الكواذب فى انتهائها الى علل تجب بها وتمتنع بها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبيّن فى العلم الالهى فلا التعيّن من شرطها التناقض ولا عدمه بل من شرط الانقسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكّده بقوله حتى لا تخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله و ان لم يتعيّن فى بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رايهم فيه قوله وانما يكون التقابل فى السلب والايجاب بما عددناه غير مختلف يريد ان يبيّن الجهة المذكورة فى حدّ التناقض الا انها تقتضى انقسام الصدق والكذب وهى تقابل السلب والايجاب جملة فى المخصوصات ومع شرط اخر فى المحصورات فبيّن اولًا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بيّن ان الاختلاف على التقابل يقتضى الاختلاف على التناقض ثم شرع فى بيان شرائط التقابل وبيّن انها بالاجمال شئ واحد وهو ان تراعى فى كل واحدة من القضيتين ما تراعيه فى الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد فى الموضوع وفى المحمول او فيما يشبههما يعنى المقدم والتالى وستة الاتحاد فى الشروط الستة المذكورة فى اخر النهج الثالث وهى الاتحاد فى الشرط وفى الاضافة وفى الجزء او الكل وفى القوة او الفعل وفى المكان وفى الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف فى كل واحد منها يقتضى الاختلاف على التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف فى الشرط كما فى قولنا الاسود جامع للبصر اى مع السواد وليس بجامع اى لا مع السواد وفى الجزء والكل كما فى قولنا الزنجى اسود اى فى بشرته وليس باسود اى فى سنّه راجع الى الاختلاف فى الموضوع و الاختلاف فى الاضافة كما فى قولنا زيد اب اى لعمرو وليس باب اى لبكر وفى القوة والفعل كما فى قولنا السيف قاطع اى بالقوة وليس بقاطع اى بالفعل وفى المكان كما فى قولنا زيد جالس اى فى الدار وليس بجالس اى فى السوق وفى الزمان كما فى قولنا زيد موجود اى الان وليس بموجود اى وقتا اخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التى تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندى اى ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التى هى الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الندى الذى هو المحمول بل كان شرطا فى وجود الحكم وعدمه فان جعل الشمس مع برودة الهواء غير الشمس مع عدم البرودة او جعل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسّفا وبالجملة كان غيرها مثل الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده ولذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اى ببلادنا وليس بمسهل اى ببلاد الترك لم يكن الترك تلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل تختلف الحكم بحسبها فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تتعلق باجزائه والمراد هنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية ومناسبا لما فى الكتاب قوله وان لم تكن القضية الى قوله بان تكون احدى القضيتين كلية

حاشية

والاخرى جزئية يريد ان يبيّن ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها فى الكيف مع حصول الشرائط الثمانية فيها لا يتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف فى الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معًا كالجزئيتين فى مادة الامكان وقد يكذبان معًا كالكليتين فيها ايضًا فلولا الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب فى مواد اخر كمادة الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضى الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما فى جميع المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيها تراعى الجهة الى شرائط تحققها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على تحققها قوله فليكن الموجبة او لا كلية الى قوله واعتبر من نفسك الصادق والكاذب فى كل مادة يريد امتحان المحصورات المتناقضة فى المواد الثلثة فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة فى مادة الوجوب والسالبة فى مادة الامتناع والجزئية فى مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا



مختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو فى مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما فى تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية هما الواقعتان فى الطول سميتا متداخلتين فى الطول لدخول احدهما فى الاخرى ومختلفتاهما معًا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب فى شئ من المواد

اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى

ان الناس قد اعتقدوا على سبيل التجزيف قلة التامل ان المطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف فى الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل بها فانه اذا اعنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اى ايًّا ما كان اثبات ب لكل واحد من ج من غير زيادة لزم ذلك الحكم فى كل واحد كل وقت وان لم يمتنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضة ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه فى الصدق وهو مضاد له اعنى السالب الكلى فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن فى كل وقت بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شى من ج ب الذى هو بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب هذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ينفى عنه ب وهو مطابق للفظ المستعمل فى السلب الكلى العام وهو انه لا شى من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض

ج ب هو قولنا كل د دائما هو ب واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها
نحن باسم الوجودية فاذا قلنا فيها كل د ب لي على الوجه الذي ذكرناه كان
نقيضه ليس اما بالوجود كل ج ب لي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب
مسلوب عنها كذلك او لا اذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب لي على الوجه الذي
ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه
لانه لا يسبق الى الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما الا دائما فانما يقابله ان
يكون نفي دائما او اثبات دائما او لا يجعله قضية لا قسمة فيها مقابلة اي بعض
وجودها ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج اما هو بالوجود ب
بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب
لي ليس بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب ولا تظنن
ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب
هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاولى قد تصدق مع
قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخرى فان اردنا ان نجد للمطلقة
نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس
الايجاب او السلب للمطلقتين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو
الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف
به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي
حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب في كل زمان
له ج وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موضوعا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة
وفي ذلك الوقت لا يوصف ب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ
المتعارف في السلب الكلي فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض د ب
على الاطلاق لقولنا كل د ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية
لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي ومع ذلك فلا
يعود مطلقا وخلافنا هذا الشرط لانه ليس اذا كان كل د ب كل وقت
يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا
والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في مثلهم واستعمالاتهم ان يصطلحوا على هذا
وبيان هذا فيه طول وان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما
نقصد فيه قصد زمان بعينه لا يعم كل احاد ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك
الزمان ولذلك قولنا ليس شيء من ج ب لي من جهة زمان موجود بعينه
وحينئذ فانا لا احفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان
يحفظه مما يحفظه سهل صح التناقض فقد قضى هذا نوع لكنهم ايضا ليس
يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل مع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا
عن مراعاة شرائطها اغناء وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء

١٧

اشارة الى التناقض الواقع من المطلقات وتحقيق نقيضي المطلق والوجودي اعلم ان الناس قد اتفقوا
على سبيل التحريف الى قوله او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان
المطلقات تتناقض اذا اختلفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تحصيلها واثبات جهة لا تصير
معها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع
على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه
اذا كانت مطلقة وذلك لانه اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وسلب
مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله بل وجب لئن يكون
نقيض قولنا كل ج ب الى قوله دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين
ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان
الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم
يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن
الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف
ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية
مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما
الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين
ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني
تناول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض
ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو مطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي
وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة
الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضروري واللاضروري
وتتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا متطابقتين على
الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية لا لاجل
كالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية
قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يحمل
على الاول بالضرورية الذاتية وعلى الثاني بالدائمة المحتمل للضرورية نقيضا لما نقيض المطلق العام
مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اما ضرورية موافقة واما
دائمة مخالفة ونقيض الوجودي اللادائم دائمة اما موافقة واما مخالفة واعلم ان الجهات المتباينة
اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان توضع موضع ذلك النقيض
قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله اذا قلنا فيها كل ج ب لي على الوجه
الذي ذكرناه الى قوله بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ لي بل اما دائما بعض ج ب
او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس
نقيض احد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل التحقيق انما وقع من الناسخين

وتمام اعلى ان الجهة هو الخبر انه اورد في تناقض باقي الجهوات بحسب دوام الطرفين لاضرورتهما. قوله
واذا قلنا الى قوله. يجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها لئلا نجد قضية تشتمل على
الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها اما السلب والايجاب لانها في الكل والبعض لا تتداخلتان او يعسر
وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فقط ثم قيل في هذا الموضع ان
الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة. قوله ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه الى قوله واما دائما
ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها
ان يكون ايجابه على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض
وسلبه عن الباقي دائمين. قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الى قوله والايصدق
معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي
الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين
جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذه مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي
بلا دوام هي غير سالبة الوجه بلا دوام. قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها الى قوله
كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في
القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض ولما
ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا لا يتمسك بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون
الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحاصل بينه وبين
المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه. قوله فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا الى قوله نقيضا
للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا
فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه
ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا
باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لادائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية
فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا
معه لكونه لادائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية
مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام هاهنا بحسب وصف الموضوع فينبغي
ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق
يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات
بالعكس في اللادائم المخالف. قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفي لانه
كان الاطلاق والاعبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد الحقنا شرطا ما وهو الدوام بحسب الوصف. قوله
ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين من اهل هذه الصناعة في تفسير
الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه
لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان
يخصص على الوجه الذي ذهب اليه هاهنا حتى يمتنع التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا

وبيانه ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا للضرورية ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا
فالمطلق العام يوافق الراي الاول والخاص هو العرفي الوجودي يوافق راي الاسكندر. قوله الا انه ليس
اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات هو ب وقد عرفت هذا
يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري
وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض
في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي. قوله والقوم الذين سبقونا
لا يمكنهم ان يصطلحوا في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصطلحوا على هذا ...ان هذا فيه طول يريد ان
الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على
الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه هاهنا في
جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ
وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فانه في التعليم الاول قد استعمل
المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك. قوله وان كانت الحيلة ايضا ان يجعل قولنا كل ج ب
انما نقصد فيه قصد زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية لانه يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو
ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق
وقد ذكرناه. قوله لا يعم كل اجادة بل كل ما هو ج الى قوله صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان
هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعها زمانا ما
بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب
اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان
ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض بحسب الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان
ويصدقان معا مثلا لو قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه
يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما لو قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة
فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه
غير مصلين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان تقيد اجزاء الطرفين
بالدوام كما كان ثمة. قوله وقد تعدى قوم الى اعمى يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق ظاهر
الفساد يتوجه عليه من جهتين احدهما انه لا يمكنهم ان يستمروا على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا
ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في ذلك الزمان
بالكل الف وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب لا يبقى الموضوع
على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الالف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية
يلزمهم ان يجعلوها مطلقة لا لانها ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم. اما الخارج عن هذه الثلثة عندهم
ظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة في التركيب في العلوم
وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طباعها وهم حين
يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ... ضرورة

اشارة الى تناقض سائر ذوات الجهة

أما الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الجملة
الأولى وتقرب منها فليعرف من ذلك أما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه
ليس بالضرورة كل ج ب أي بل ممكن بالإمكان لا الأعم دون الأخص والخاص
أن لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع و
أما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب
أي بل ممكن أن يكون بعض ج ب بذلك الإمكان دون إمكان أخص
وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن أن لا يكون
شيء من ج ب أي الإمكان الأعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله
على ذلك القياس قولنا ممكن أن يكون كل ج ب أي الإمكان الأعم وهذا
الإمكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تنسه
فيه سهو الأولين وقولنا ممكن أن يكون كل ج ب بالإمكان الأعم يقابله
على سبيل النقيض ليس بممكن أن يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس
بعض ج ب وتتمم أنت من نفسك سائر الأقسام على القياس الذي ستعرفه
وقولنا ممكن أن يكون كل ج ب بالإمكان الخاص يقابله ليس بممكن أن
يكون كل ج ب ولا يلزمه هذا أنه ممتنع أن يكون ذلك الشيء من لزوم
أنه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن أن
لا يكون شيء من ج ب بهذا الإمكان يقابله ليس بممكن أن لا يكون شيء من ج ب
وكأن هذا القائل يقول بل واجب أن يكون شيء من ج ب أو ممتنع وكأنه
يقول بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين
أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبر عنه عبارة إيجابية حتى يكون نقيض السالبة
الممكنة موجبة تمر الذي تحوج إلى ذلك ومن المعلوم أن قولنا ممكن أن لا يكون
في الحقيقة إيجاب هذا وأما قولنا ممكن بعض ج ب هذا الإمكان يناقضه
قولنا ليس يمكن أن يكون شيء من ج ب أي بل إما ضروري أن يكون وضروري
أن لا يكون وقولنا ممكن أن لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن
أن لا يكون بعض ج ب أي بالضرورة يكون كل ج ب أو بالضرورة يكون لا شيء
من ج ب فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض في ذوات الجهات وتخلى عما يقولون

إشارة إلى تناقض سائر ذوات الجهة إلى قوله فليعرف قد مر أن الإطلاق العام والدوام
المحتمل للضرورة المتحانين متعا بلا نقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية من تلك أيضا مضافة إلى ضرورية موافقة وقد بينا أن المطلقة التي بحسب الجملة الأولى
لما كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة بصفة مخالفة وإذا كانت وجودية خاصة كان نقيضها
تلك أيضا مضافة إلى ضرورية موافقة نظرا أن نقيض الدائمة كنقيض الجزئية لا أن الإطلاق في

أحدهما بحسب الذات وفي الأخرى بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله وأما قولنا بالضرورة
إلى آخره الأقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة الإيجاب وضرورة سلب وإمكان خاص والإمكان العام يتناول أحد
الضروريين مع الإمكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة تلك
وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة مناقضها ما تردد بين الضروريين والحال في جميعها في قضية واحدة
كالحال في الدوام التي مر ذكرها والشيخ ذكر هذه الأحكام في المحصورات بالتفصيل وألفاظه ظاهرة إلا
أن في قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن أن لا يكون بعض ج ب مناقضه ليس يمكن أن لا يكون بعض ج ب
أي بالضرورة يكون كل ج ب أو بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فإن الواجب أن يزاد فيه أو
بالضرورة بعض ج ب وبعضه ليس ب أو يقال الإجمال بالضرورة كل ج هو إما ب وإما ليس ب ليدخل
فيه الأقسام الثلثة كما مر في باب الدوام

إشارة إلى عكس المطلقات

العكس هو أن تجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية
وبقاء الصدق والكذب بحاله وقد جرت العادة بأن يبدأ بعكس السالبة
المطلقة الكلية ويبين أنها منعكسة مثل نفسها والحق أنه ليس لها عكس
لازم من الجبلة التي تتلى فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن
كل واحد من الناس وإن لم يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاك لكن ربما
كان شيء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجودا إلا فيه ولا يمكن
سلب ذلك الشيء عنه والحجة التي يحتجون بها لا تلزم إلا أن تؤخذ المطلقة
على أحد الوجهين الأخيرين وأما أن تلك الحجة كيف هي فهي أنا إذا قلنا
ليس ولا شيء من ج ب فيلزم أن يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة و
إلا صدق نقيضها وهو أن بعض ب ج المطلقة فليفرض ذلك البعض شيئا
معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك
الشيء هو د المفروض لا أن العكس الجزئي الموجب وجهه فإنا لم نعلم بعد انعكاس
الجزئي الموجب وقد قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا محال وأما الجواب
عنها فهو أن هذا ليس بمحال لأن الأخذ للسلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة
فقط فقد علمت أنهما في المطلقة تصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل
السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وإيجابه عن بعضهم وأما على
الوجهين الأخيرين من الإطلاق فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها
بهذه الحجة بعينها فأما الحجة الجدلية التي لهم من طريق المباينة التي أجريت
بعد المعلم الأول فلا يحتاج إلى أن نذكرها فإنها وإن أعجب بها عالم مزورة
وقد بينا حالها في كتاب الشفاء أما الكلية الموجبة فإنها لا يجب أن تنعكس
كلية فربما كان المحمول أعم من الموضوع ولا يجب أيضا أن تنعكس مطلقة ضرورية
بلا ضرورة فإنها ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري
للمحمول مثل المتنفس للناطقية من الحيوان فإنه وجودي ليس بلازم اللزوم

ولكن ضروري له الحيوان ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة
بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح
عليها جزئيا موجبا لا محالة فانه لو لا ذلك لكان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا
هو ج و ب فيكون الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس
مثل نفسها فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من
جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان
بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب واما الجزئية السالبة فلا عكس
لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثلا ان
الحق هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل فليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضاحك
بالفعل انسانا

اشارة الى عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء
الصدق او الكذب بحاله هذا يسمى العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به
بدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزءه في المثال المشهور وهو
قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط بجعل مما لا يصح لمن له فطانة
والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض
المحمول لا يكون محمولا او بعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا
وكذلك اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان
يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس لكي
يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق
الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم للكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج
ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس
حيوان صادق نزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد
رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتأخرين لم يتنبه وهو الهذل وذكروا قيد الكذب
في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة ان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية الى قوله ولا يكن سلبه
ذلك الشيء عنه يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس لا لانه كانت كحسب
الجهتين المذكورتين ومن ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع
سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل
الشارح ان بعض الاعتراض للعامة ايضا كذلك المرض عامنا كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة
اقول ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة
الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والمتنازع عن الجمع على الصدق في
المتضادين اوضح منه في المتناقضين قوله والحجة التي يحتجون بها الى قوله هذا بحال هذه الحجة
قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة

الجزئية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة الكلية وذلك دور وثانيا بانها تبين بالخلف
الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بها على ما سياتي ذكرها واجابه
من بعد بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة بل انما بينت بالافتراض كما ذكر الشيخ
ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس
السالبة الكلية لما كان دورا بل سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في
القياسات فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تحريره عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا
لانها محتاجة الى بيان او رد هذا وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا
د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها
محمولا على البعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء
الذي يوصف بـ ب نعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي
يحمل عليه ج يوصف بـ ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا ما في الموضوع والمحمول
بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين فهذه حال
هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات
بحسب احدى الجهتين قوله واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بحال الى قوله والجواب على بعضهم يشير
الى عدم انتاجها ههنا بان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب مناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما
ربما يجتمعان على الصدق تمثيله انه محال في تلك الحجة ليس بحال بل ممكن في مثل الانسان و
الضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو كان هذا ممتنع
الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم
الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقوله لا شيء من ج ب
الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد
المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب ليس ب عندما يكون هو ب حتى تكون كاذبة
مشتملة على الخلف ولا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف بـ ب قد يمكن ان يخلو عنه في وقت
يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ
بنائم ما دام مستيقظا وهذا ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في حال
المرضح بعد ان تعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية
في الشكل الاول قوله واما على الوجهين الاخيرين من الاطلاق فان السالبة الكلية تنعكس
على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه الاول منهما فنفترض ان نقول لا شيء من ج ب ما دام ج
ويكن عرفيا عاما فانه ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض
بعض ج ب وكان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون
نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق لا العام الوصفي كما ذكرنا وانما يعكسه
وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج لانه لو كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية
لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر

فدون الحجة مبنية على الانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية لنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس الموجب المطلق لما اذا كونا العكس ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم نتمه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب فيلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وج فاذن بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وحينئذ تتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا تدل اختلاف في جهته عليه فنقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما فانه قال في الشفاء عليه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا خلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال الخونجي وهذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لا لما يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية وحينئذ يصير الجهة عامة واما الجهة وحينئذ يصير الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج ب ويلزم من ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما بحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف وانما تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما ولكن دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون شيئا ما اخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورية وهي العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع السبعة احتمالات منها هي ان يكون وجودية في الكل او في البعض والا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من حيات الزمان الفلاني بب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شيء من ب بج في ذلك الزمان لانا نشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما لا يوصف به وجود حسبما ذكرنا وتمثلنا فيه بالكل الف وقد ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يلزم بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من حيات ذلك الزمان بب هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات

هذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته قوله واما الحجة المحرثة التي لهم الى قوله في كتاب الشفاء الحجة المحرثة هي التي احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استخرجها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج وقد استدل الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك بانه جعل المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ج وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين الخاص بفتح الياء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء على اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر فاعترض عليهم بما ذكره ووجه اثر ذلك الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها هاهنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد يسلب عنه ب وقولهم مباين المباين مباين الى ان ما يسلب عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا عن كل الشيء وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه قوله واما الكلية الموجبة الى قوله ولذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع والمطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور وللايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروريات فليس بشيء وسيجيء بيانه قوله فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض الى قوله فلا شيء من ج ب قال هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة للجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما ينافي الاصل او يناقضه وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة مبني على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يلزم دور واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الكلية ليتبين بعد احتمال انه من الدور ومن سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعني هذا الخلف فانه يبطل دعوى الامكان العام للعكس اطرادا مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لا مثل العرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج جعلنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج

المستلزم لئلا يقتضي دوام الاتصاف هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بـ ج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بـ ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وعند فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم يلتفت لها المعتبرون على الخلف وانما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزئية السالبة الى اخره يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية وهو مثل صدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتعاندتين في وقتين متعاقبين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بـ ب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بـ ب لا دائما وهو ما هو

اشارة الى عكس الضروريات

واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه لما كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم ان امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك لكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال ولكن ان تبين ذلك بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فتجد بعض ما هو ج قد صار ب والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا لـ ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس ولا السالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا

اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية الى قوله فتجد بعض ما هو ج قد صار ب اراد لبيان الخلف ناخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان الحكم بها مما لم يتبين بعد فلم يمكن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما يمكن له ذلك لان هذا الممكن هو لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة الى ما هو من قبل فانعكست مطلقة عامة مناقض للاصل بحسب الكيفية والكمية وتضاد ما بحسب الجهة بل يلزم منها من الممكنات العامة ما ناقض للاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم لم نفرضناه ممكنا بمكن لانه لم يقل الى محال والمؤدي الى المحال محال فهو المراد

من قوله ما القى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر بان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية الى قوله على ذلك القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة مثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة مثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال لا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشأ يحتال فيه فلا تصدقه لي يحتال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب وان لم فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس بيّن ولا حق بل الضروري وغير الضروري يتعاكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم الذي الشامل للضرورة وللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان ليس يمكن عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما اثبت بين من الغرض لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا مطلقا في الوجه كما لو فرض كون الانسان لا صنفا كاتبا في مدة وجوده ضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي ثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت وثبت له انه انسان ثبت له ج ايضا لما هو انسان قوله والسالبة الجزئية الى اخره وذلك ظاهر

اشارة الى عكس الممكنات

فاما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السالب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس بكاتب يجب ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا ولكن هذا المثال يبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول ان الشيء لما كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات تقع فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب الامكان الاعم فانه لما كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل فما بال الكم

لا تنعكس السالبة الممكنة الخاصة وعكسها قوة الموجبة فاعلم ان السبب
في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجبة من باب الممكن الاعم فلا تحفظ
الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان ينقلب من الايجاب
الى السلب فيوجد الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب فوقع يدعون للسالب
الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبوا
ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السالب الجزئي فظنهم باطل وقد يحقق
ما سمعته من هذا المثال يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول
يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك فليس بانسان ٥

اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة الى اخره قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد
به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون
نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته
ليست من جهة ما هو نائم حتى تكون ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما
اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل
جزءا من الموضوع في العكس فيصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا
وحينئذ يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يمكن حيوانا ولا شيئا اخر غير النائم واما
ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا
يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال
قائل بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية
منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس
الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين
بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الممكنة
الموجبة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليس موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم
يدعون للسالب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

النهج السادس في الاشارة الى اصناف القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة
مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات فالمسلمات
اما معتقدات واما ماخوذات والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها
والمشهورات والوهميات والواجب قبولها اوليات ومشاهدات
ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها
فلنبدا بتعريف بحال الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا بسبب من الاسباب

الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا
يكون للتصديق فيه توقف الا على التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما
هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تأمل
لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا
القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس
مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا
اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا
وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا واما المجربات فهي قضايا
واحكام تتبع مشاهداتنا تتكرر فتفيد اذكارا يتكرر فيتأكد منها عقد قوي
لا نشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده
فربما اوجبت التجربة قضاء جزميا وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا يخلو
عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا ان الضرب
بالخشب مؤلم وانما ينعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق
وتضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة وما يجري مجرى المجربات
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال
معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول
الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يتأت ان يحقق
له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل
النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات و
كذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه
الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات
على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود
جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد
فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق النقصان والزيادة فيه وانما
المرجع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات
لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام
واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن
ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما
اخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاثنين
نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب

الكلام

قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلّمات. فاما المشهورات من هذه
الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب
قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما
خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خُلّي الانسان
وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدّب بقبول قضاياها ولم يمل
الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة
الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان
طاعة لعقله او وهمه او حسّه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان
الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير
من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان
اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس
وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه
خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا
لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس
كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون
صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات
ونحوها لم تكن بيّنة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة
عنده فالصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع
حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من
التأديبيات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات
وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب
اصحاب صناعة وملة. واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة
الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها
ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم
ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان لها مباد واصول كانت تلك قبل
المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوس فلم
يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل
في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك
المبادي فاذا تعدّيا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم
موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست
باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في المشبّهات بها وهي احكام للنفس
في امور متقدمة على المحسوسات واعم منها على نحو ما يجب ان لا تكون لها وعلى
نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد
انه

من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا
الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت
تكون مشهورة وانما تثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا
يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان
ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع مثله وممنوع انه
باطل شنيع بل يكاد ان تكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من
غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلّمات.
اما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من
جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او
من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها المقدمات
المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي
العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع مسامحة ما و
طيبة نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع مستقصى. واما المظنونات
فهي آراء وقضايا وان كان يستعملها الحجج بها جزما فانه انما يتبع فيها
مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن تقابلها و
صنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي التي تفاضح
الذهن تشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او لكونها مخالفة للمشهورة
الى ثاني الحال وكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى
ذاتها عادت لها الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور
بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد
يدخل المقبولات في المظنونات لهذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع
هناك مع شعور بالمقابل. واما المشبّهات فهي التي تشبه شيئا من
الاوليات ومما معها او المشهورات ولا تكون هي باعيانها وذلك الاشتباه
يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو
ان يكون اللفظ فيه واحدا والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع
اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفي
في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون
بحسب ما يعرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل علم
حسن بالتلوين وبحسب اختلاف دلالة الصلات فيه التي لا دلالة لها
بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلمه
الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب
ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد بيّنت في مواضع
اخر من حقها ان يطول فيها الشرح وتكثر. واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع

بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا
اخذ لازم الشي بدل الشي فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه
انه متوهم ويلزمه انه مكلّف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة
مما هو مكلّف وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم
على السقمونيا بانه مبرّد اذ اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر شبيهة
هذه وبالجملة كل ما يتروّج من القضايا على انه بحال توجب تصديقا لانه شبيه
بما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية و
المعنوية وقد بقيت المخيّلات واما المخيّلات فهي قضايا تقال قولا
فتؤثّر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعل قولنا اذا قلنا للنفس ان العسل مرّة
متهوّعة على سبيل محاكاته للمرّة فيأباه النفس وتنقبض عنه واكثر
الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا
عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات
من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك للنفس
او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية ومشهورة
باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون كاذبة
كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبولها ان تكون لا محالة كاذبا
وبالجملة التخييل المحرّك من القول متعلّق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة
صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكنا قد نخصّ باسم المخيلات ما يكون
تاثيره بالمحاكاة وبما يحرّك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق

المخيّل

تذنيب

ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا
ويحكم بها حكما كيف كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من
اتفاق الجمهور وربما كان من اصناف اتفاق الخصم

من اصناف الخصم
من اتفاق الخصم

النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها العموم لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانهما تشتركان في ان البحث عنهما من حيث
يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا وموادها قوله
من جهة ما يصدق بها عبارة عن المواد لها وقوله او نحو ليس من جهة ما يخيل فان التخييل شبيه
بالتصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحدوث القضية قوله اصناف القضايا
المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها
ومشبهات بغيرها ومخيلات يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراء والتمثيل
ووجه الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق ولا تقتضي احدهما
والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب

وما يكون بسبب فهو المسلّمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبّهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات
وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو
المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات
او ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء المصدّق او من خارج قوله والمعتقدات
اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه
المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فالواجب قبولها والا فهي
الوهميات وان لم يعتبر فهي المشهورات قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات
ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما
ان لا يحتاج فيه الى شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخلو اما
ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة
او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس
بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل
بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ
يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شي غير تصور طرفي الحكم وهي
الاوليات وثانيها ما يستعين فيها بالحس وهي المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور
الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر
غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس من المبادي واعلم
ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجي بيانه ولذلك جعله
الشيخ اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما
الاوليات الى اخره الحكم الذي له علة فهو انما يجب لذاته اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم
اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته فهو
يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون من اجزاء القضية
وقد تكون شيا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء
القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل
وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره ولهذا قد يتوقف العقل في الحكم الاولي
بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد
المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات الى اخره هذه ثلثة اصناف
احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهي القضايا
الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالاتها وهي كشعورنا بذواتنا
وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزوية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم
بان كل نار حارة فهو عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهي
تجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات الى اخره المجربات يحتاج الى امرين احدهما

المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان تعلم ان الوقوع المتكرر على نهج
واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فنعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم نعرف
ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية
السبب وان لم تعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب   والفرق بين التجربة والاستقراء
ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عند
ما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عند ما يترجح طرف
الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكما واحدا مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب
اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لا يتولى التجربة قوله وليس على المنطقي   قول به
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد
المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله
فربما الى قوله وينضاف اليه احوال اخرى فينعقد التجربة المشاهدة لها اذا تكررت مقرونة بهيئة
ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وضع معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما هو
مقيد بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج
فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما
يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا
والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجرى
المجربات الحدسيات الى آخره هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة
ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس
من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم
في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن
للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا
تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي قوله
ولذلك القضايا المتواترة الى آخره الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والمرجوع فيه الى
حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق لعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض
الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم
واعلم ان المتواترات تشتمل ايضا على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من
شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبروا التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات
حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم الا بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها الى آخره
هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قولهم الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت
الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله وقد
استقصينا الى قوله فاما المشهورات من هذه الجملة الى آخره كما ان المعتبر في الواجب قبولها
كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا

اولى باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح
الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم
بما يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات
فان الكذب قد يستحسن لو اشتمل على مصلحة عظيمة والكل يستصعب بالقياس الى حرة
في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها
ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا
حكم الشيء حكم شبيهه هو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة   [illegible]
للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما
لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما تطابق عليها الشرائع الالهية ومنها
كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا
لغرض قبيح ومنها ما تقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات و
المتضايفات وغيرهما كذلك وتشمل الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى
الاباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهي مشهورة
عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي
الذائعات وقد تقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
قوله واما القضايا الوهمية الى آخره احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقها العقل فيها لمطابقتها
ذات فيما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف راي واما في
المعقولات الصرفة فلاجل اجرائه احكام المحسوسات فهي كاذبة يكذبها العقل فيها ويأتي بمقدمات
لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم
في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المتضمنين اياها لذاتها واحكام
الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات
واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعمها ويكون
احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمنع ان يكون بعض الموجودات
كذلك على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها
كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات لممانعة خلاء قوله ولا يكاد المدفوع
عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لانه لا يكاد يمكن ان يرفع عن القول بالخلاء مثلا الا ان يقاوم نفسه فيذهب
الى خلاف ما تقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله لها كان في المحسوسات فهو مدفوع   [illegible]
منكر يريد ما ذكرناه اولا وهو معنى انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه
تقرب الى المحسوسات وواقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات الى آخره يعني اما ان
تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها العرض والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن
المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الاعتقاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرائع
والسنن او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات يوردها شواهد او
لغير مقبولة من غير ان ينسب الى معتقد عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذات يتسلم

اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ممن
هو مماثل وهي الواقعة في المجادلات والخيرية مع المقبولات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات
الى الجزم قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق لغير
المستند الى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي
يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على القسم الاخير من هذه
الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير وهي
التي وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلها فان المرجح
قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك ولذلك قيل يعرض ما في المشهورات
في بادي الراي والثاني المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما تعتبر به المظنونات الصرفة
وان كانا مندرجين تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما تعتبر في المظنونات واما القسم
الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية
وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية منها وقد عد الشيخ في مثال القسم
الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر
الظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من اهل الحصن يكلم
الخصوم المقاتلة من خارج جهرا خائن فانه مظنون من حيث انه يكلم الخصوم ويقال لاثبات تكلمه
معهم لكن ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه
قوله واما المشبهات الى آخره التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة وهي تقع بسبب الاشتراك اما
في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج
كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب
غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب
جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب
وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف العوارض التي لو لم تحذف لكان متشابها كقولنا
غلام حسن بالشكلين فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى الحسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز
احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف مرجع الضمائر وثالثها
ما يقع بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجه
اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في المغالطات سبعة وتقسيم
الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض
ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقوله الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة
مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او
معروضه بدله فمثال ما يوخذ اللازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم و مدرك
ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن وقد يعرض لمزيل
المسخن ان يبرد فاذن قد يوصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا اشبه المبردات

كان المعلم [illegible] من المتعلمات لكونه [illegible] حتى يبنى عليه

لا من الحكم بطرفي الراجح مع جواز المرجوح

بالذات من جهة التبرد الحاصل معها والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها
هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب
وسوء التاليف وسيجيء ذكرها قوله وبالجملة كلما يتروج من القضايا الى قوله مما هو بتلك الحال او
قريب منه يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو
غيره قوله واما المخيلات الى آخره الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ والناس
الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما عن هذا النحو ما دام والحاصل ما يفيد الاستشهاد
في الحروب وعند المشاجرة ومواضع الاستعطاف وغيرها والتخييل اما مقتضيه اللفظ فقط لجزالته او لجودة
هيئته واما مقتضيه المعنى فقط وهو لغرابة صدقه او شهرته واما مقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن
المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد
تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون بتقبيحه قوله تذنيب يقول ان اسم
التسليم الى آخره فسر التسليم بانه حال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى
الاعم كما ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح ان
الوضع تسليم الجمهور والتسليم تسليم شخص ما

النهج السابع وفيه الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل

اصناف ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه
مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء
وما معه والثالث التمثيل وما معه فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما
وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه
الاسفل استقراء للناس والدواب والبرية والطير والاستقراء غير موجب
للعلم الصحيح فربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا
بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب يخالف حكم جميع ما سواه واما
التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على
شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر
يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا
وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف والقوي هو ان يكون المعنى
الجامع هو السبب والعلامة لكون الحكم في المسمى اصلا واما القياس فهو
العمدة وهو قول مؤلف اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول
آخر ولهذا اذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء
او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس
او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى
الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودا

فانه اليقيني بخلاف

من اقوال

القضية

ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب
وكل ب ا مقدمة و ج و ب و ا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمؤلف
من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس
وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه
ان يكون بحيث لو سلمت قضاياه لزم عنها قول اخر فهذا شرطه
في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول فيه
قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول اخر

النهج السابع وفيه الشروع للتركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها والاكتساب حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل الى قوله والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهي انما تتالف عن قضايا وتتجه الى مطلوب يحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من انتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما جرى مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكتفى بذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار انها مشهورة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او الرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا يرجع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكن لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة و المطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة ولولا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به تتناسبان وهو التمثيل واما اصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام والنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو الملحق بالاستقراء وشبيهه مما لا ينتج في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقية اعني التام فقد ينتج في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوفى الشهرة فقد ينتج في الجدل وما عداهما مما يحتمل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل كالقياس الذي [illegible] وكالتمثيلات الخالية عن الجامع لانها ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء

بالاستقراء التام وهو قسيم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل بعينه قوله فاما الاستقراء الى قوله فخالف حكم جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل الحسن مغالطة و لا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل الى قوله في المسمى اصلا بعض الفقهاء والمتكلمين يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدثة لكونها متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى جامعا والحدوث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات ولما اورد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردأ انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي والجود مما دان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو ضعيف لانه تقتضي لكن كل واحد منهما علة للاخر لا يجدي بطلانه لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او لكونه كذا ولكذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهو مظنون اذ لا يكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات التي [illegible] ما فوقهما مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا لا المنجح منه سرعة برهانا قوله واما القياس الى قوله قولا اخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية ولذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس والقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله ولزم عنه يشمل ما لزم لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا يستلزم القول الاخر لا بواسطة قول لم يصرح به ولكن بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال بعينها اما الاقوال التي يلزم عنها بشرط انضمام قول اخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكن بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم مؤلف والمؤلف محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منها في قوة قولنا المؤلف ليس بقديم وقد يراد في هذا الحد قيد اخر لاخراجه فيقال قول اخر

معيّن لا ضطرار وفائدة قيد التعيين ان قولنا فى الشكل الاوّل مثلا لا شى من الحيوان بحجر وكلّ حيوان جسم ليس بقياس اذ لا يلزم عنه قول بكون الحجر فيه موضوعًا مع انّه يلزم عنها قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار انّ بعض الاقوال قد يلزم عنها قول فى بعض المواد دون بعض كما اذا قلنا قولنا لا شى من الفرس بانسان مادة تقولنا وكلّ انسان ناطق وتارة بقولنا وكلّ انسان حيوان فانه يلزم عن الاوّل لا شى من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثانى مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريّا وفرق بين ما يلزم عنها قول لنوع ضروريّا وبين ما يلزم عنها قول اضطراريّ والمراد هو الاوّل فانّ من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن وكلّ لنوعًا ضروريّا قوله واذا اوردت القضايا الى آخر للفصل والكثر ظاهر وانّما قال واجزاء هذه التى تسمّى مقدّمة الذاتيّة التى تبقى بعد التحليل لانّ المقدّمة قد تشتمل على اجزاء لفظيّة زوائد تجرى مجرى الحشو ولا تكون ذاتيّة ومن الذاتيّة ما لا تبقى بعد التحليل الى اجزاء القضيّة وانّما سمّيت حدودًا لانّها تشبه حدودًا للنسب المذكورة فى الرياضيات وهى الاركان التى تقع النسبة بينهما ❁

اشارة خاصّة الى القياس

والقياس على ما حقّقناه يخرج على قسمين اقترانىّ واستثنائىّ والاقترانىّ هو الذى لا يتعرّض فيه للتصريح باحد طرفى الذى فيه النتيجة بل انّما يكون فيه بالقوّة مثل ما اريناه فى المثال المذكور وامّا الاستثنائىّ فهو الذى يتعرّض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيًّا فهو لا يظلم لكنّه غنىّ فهو اذن لا يظلم وقد وجدت فى القياس احد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمّى حمّى يوم فهى لا تغيّر النبض تغييرًا شديدًا لكنّها غيّرت النبض شديدًا فينتج انّها ليست حمّى يوم فتجد فى القياس احد طرفى النقيض فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيّات قد تكون من حمليّات ساذجة وقد تكون من شرطيّات ساذجة وقد تكون مركّبة منهما والتى من شرطيّات ساذجة فقد تكون من متّصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركّبة منهما وامّا عامّة المنطقيين فانّهم انّما تنبّهوا للحمليّات فقط وحسبوا انّ الشرطيّات لا تكون الّا استثنائيّة فقط ونحن نذكر الحمليّات باصنافها ثمّ نتبعها ببعض الاقترانيّات الشرطيّة التى هى اقرب الى الاستعمال واشدّ علوقًا بالطبع ثمّ نتبعها بالاستثنائيّات ثمّ نذكر بعض الاحوال التى تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر فى هذا المختصر على هذا القدر ❁

اشارة خاصّة الى القياس والقياس على ما حقّقناه يخرج الى آخره المنطقيّون قسّموا القياس الى ما تألّف امّا من حمليّات وشرطيّات وخصّوا الشرطيّات بالاستثنائيّات لانّهم لم يتنبّهوا للشرطيّات الاقترانيّة فانّ المورد فى التعليم الاوّل هى الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولمّا دقّق الشيخ الخراج الشرطيّات الاقترانيّة من القوّة الى الفعل يحقّق انّ القياس

انّما تقسيم بالقسمة الاولى الى الاقترانيّات والاستثنائيّات وباقى الفصل ظاهر ❁

اشارة خاصّة الى القياس الاقترانى

القياس الاقترانى يوجد فيه شى مشترك مكرّر يسمّى الحدّ الاوسط مثل ما كان فى مثالنا أ للتاليف ب ويوجد لكلّ واحد من المقدّمتين شى يخصّها مثل ما كان فى مثالنا ج فى مقدّمة و أ فى مقدّمة ويوجد النتيجة انّما تحصل من هذين الطرفين حيث قلنا فكلّ ج أ وما صار منهما فى النتيجة موضوعًا او مقدّمًا مثل ج الذى كان فى مثالنا فانّه يسمّى الاصغر وما صار محمولًا فيه او تاليًا مثل أ كان فى مثالنا فانّه يسمّى الاكبر والمقدّمة التى فيها الاصغر تسمّى الصغرى والتى فيها الاكبر تسمّى الكبرى وتاليفهما يسمّى اقترانًا وهيئة التاليف من كيفيّة وضع الحدّ الاوسط عند الحدين الطرفين تسمّى شكلًا وما كان من الاقترانات منتجًا يسمّى قياسًا ❁

اشارة خاصّة الى القياس الاقترانى الى آخره هذا الفصل مشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر الى وسط يسمّى اوسط لانّه واسطة بين طرفى المطلوب بها يتبيّن الحكم باحدهما على الآخر والاصغر يسمّى اصغر لانّه جزء تحت الاوسط فى الترتيب الطبيعىّ عند انتساب الحكم الكلىّ الايجابىّ والاكبر يسمّى اكبر لانّه كلّى فوق الاوسط فى ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد هٰهنا اشكالين الاوّل انّا اذا قلنا أ مساو لب وب مساو لج لا ينتج أ مساو لج والمكرّر هٰهنا ليس حدًّا فى المقدّمتين بل جزء من احديهما وحدًّا تامًّا من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرّة فى الحقّة والحقّة فى البيت فالدرّة فى البيت والثانى انّا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس لم يكن الحدّ بتمامه ولم ينتج ان الانسان جنس واجيب عن هذا بانّ الحيوان الذى هو الجنس ليس هو الذى يقال على الانسان وذلك لانّ الاوّل بشرط لا شى والثانى لا بشرط شى فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لانّ الحيوان الذى هو الجنس لو لم يكن مقولًا على الانسان وغيره لم يكن جنسًا وايضا انتم قلتم للحيوان بشرط لا شى هو المادّة فكيف جعلتموه جنسًا وايضًا هو جزء والجزء سابق فى الوجود فكيف يتقوّم به النصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذى هو الجنس له على سابقًا فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنّع فى جميع ذلك على الشيخ ثمّ قال نشبه ان يكون الجواب انّ الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضًا محمولًا على غيره والذى يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن شكاله الاوّل انّا اذا قلنا أ مساو لب وب مساو لج فقد وضعنا المقول فى القضيّة الثانية على ب الذى هو جزء من احد حدّى القضيّة الاولى مكانه فى القضيّة التالية ويلزم ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديديّة زيد مقتول بالة حديديّة فهذه القضيّة هى القضيّة الاولى الّا انّ السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثمّ لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بالة حديديّة تغاير فتصل ان يكون احدهما محمولًا على الآخر والّا يكن بينهما تغاير اصلًا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبّر بهما عن شى واحد على التقدير الاوّل كان قولنا زيد مقتول بالسيف آلة حديديّة فى قوّة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالة حديديّة وينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثانى

لا المنتج ذلك قياسًا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية التي ظننّاه نتيجة هو بعينه قولنا زيد
مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما
يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد بهما شي واحد
وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما وعن اشكاله الثاني ان الجواب للاول وهو الحيوان
الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حتى يكون ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شي والثاني
لا بشرط شي فان كليهما لا بشرط شي فان شرط الشي ههنا يراد به ما هو من شانه ان يدخل في مفهوم
الحيوان عند تصوره مجملا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شي وان لم يكن اخذ ذلك الشي
شرطا في مفهومه ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شي وان جاز ان يوخذ مع شي وبيانه ان الحيوان
المقول على الانسان ليس بخاص والاعم لا يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو
الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من المعنى الاول ومن معنى العموم العارض له فهو الجامع من
حيث هو جنس على شي هو تحته دون قرينة من ان يصلح لان يعرض له ما صيره جنسا ومن انه قد عرض له
ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل التشكك هو الجواب لكن ينبغي ان يفهم
من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه
محمولا على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط
والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على
الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد اخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد
لزمنا ان نبحث عليه بما هو الحق فيه

اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية

اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر
واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم
الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجدناه كاملا فاضلا جدا اذ يكون قياسيته
ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك وجدنا الذي هو عكسه بعيدا
عن الطباع يحتاج في ابانة قياسيته ما ينتج عنه الى كلفة متضاعفة ولا يكاد
يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجدنا القسمين الباقيين وان لم يكونا
بينين قياسية ما فيهما من اقيسة قريبين من الطبع يكاد الطبع الصحيح
يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه
فيلحظ لمية قياسيته عن قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح
وصارت الاشكال الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شي
عن جزئيتين فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك

اشارة الى اصناف الاقترانيات الحملية لما اخرج المتقدمين قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى
المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة
الاشكال الثلثة ولم يعتنوا بانقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون

لما تنبهوا لذلك اعتمدوه الا ان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب
الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع ولذلك كان من عاداتهم بيان
الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا
الى عكس المقدمتين جميعا فحكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين
وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان
من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي تغييره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار لست بمرئية فان
عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا
ينبغي بان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غنا لا يقوم
غيره مقامه اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل فلان من المطالب ما هو كذلك واما في
الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس
ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة
للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شي عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من
الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن
سالبتين ففيه نظر المنطقيين قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ
قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة وذلك

قال ففيه نظر

الشكل الاول

هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه
موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما
تصدق سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها
الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل الاوسط وقرائنه القياسية بينة الانتاج
فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة او بغيرها كان
ايضا ا على تلك الجهة وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شي من ب ا او بغير الضرورة
دخل ج تحت الحكم الاول لا محالة وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حملت على ب
اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض
من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع وذلك اذا كان
كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان
يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا لكنه ان كان الحكم على ب بامكان
كان ممكن امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان
ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان
الحقيقي الخاص وكل ب ا جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة
وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق
ان النتيجة تكون ضرورية ولنعود في بيان ذلك وجها قريبا فنقول ان ج

اذا صار ب صار محمولا عليه ان ا محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول
عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان يزايل عنه لا ما دام ب فقط ولو
كان انما يحكم عليه بانه ا عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل
ب ا بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او
غير دائم فانه موصوف بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن
لان الصغرى ان اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز ان
تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة فيكون اذن
النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة
ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية لا في شي بذلك ولا تلتفت الى ما يقال من ان
النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل في الكيفية والكمية وعلى
الاستثناء المذكور واعلم انه لا اذا كان الصغرى ضرورية والكبرى وجودية
صرفة من جنس الخلاف بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم
قياس صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب
بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا ب لا دائما
علمنا ان كل ما يوصف ب ب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف
الصغرى بل يجب ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى
تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى وهذا ايضا
استثناء وانما تكون ضرورية لان ج يلازم ب فيلازم ا بالضرورة ه

الشكل الاول هذا الشكل من شرطه ان يكون قياسا الى قوله لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط
المحصورات بحسب الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها ستة
عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما ولو اعتبرت
الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب
عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب
للعقيم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة لكي تكون سالبة
يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة
اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون
النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان تكون صغراه موجبة او في حكمها بان
كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على الممكن [illegible] طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان
الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا بانه فانه قال فيدخل
الاصغر في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في
قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان

11

السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون رابطا محمولاتها على موضوعاتها
في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الجهة المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها
لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به
يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يتعدى الى ما يخرج
من الاوسط ام لا فان كلي الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يتعدى الى الفرس والحكم على
الحجر بما خارج عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي ذلك الحكم
الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه
الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلي الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يتعدى
الى الناطق ولا يتعدى الى الناهق وعماد الاختلاف فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة
واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر لما كان داخلا
في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة
الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة
عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب
الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقي عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما و
لما كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانيا
وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل المذكور قوله فانه اذا كان كل ج ب ثم قلت
كل ب ا بالضرورة او بغير الضرورة اكان ج ايضا ا على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج
موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شي من
ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة هذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية
كذلك قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب الى قوله فتلك قرائنه القياسية هذه الاربع وهذا لان
الضربان صغراهما موجبة وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج
موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد تعت المحصورات الاربع قوله
وكذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى
الحكم من ب الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في
الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات
الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس يتعدى
الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعدى له بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل
ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى
التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تتالف مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية
فهذه تلك المختلطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى
المختلطات الفعلية من الشكلين الاخيرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير
وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله لكنه
ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان

مع ثبوتها بالقوة او م

فان ما يمكن ان يكون قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن ٭ هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط
من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهوله ان ما يمكن ان يمكن ممكنا وذلك لان
الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ا مثلا خرج من الامكان الاول
الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك الفرض ثم لو
فرض مرة اخرى انه موجود ا فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود ا من غير لزوم
محال وكل ما صار بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون ا
والوجه في ان هذا الحكم ليس موجودا في الذهن وقريب من الوجه فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس
قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اقرب في الاذهان على النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع
ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب قوله ولكنه لا لكان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص
وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة وكان الواجب بعمهما من
الامكان العام ٭ هذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان
الممكن لو افرض موجودا لصار الاختلاط من مطلقين ويكون النتيجة مطلقا ولا يلزم منه محال فاذن
هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر بما يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل
وهو ربما لا يخرج الى الفعل ابدا كما لو قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم
بالاطلاق ولا يلزم منه ان كل انسان مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون
بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان متحرك بالاطلاق
بالاطلاق ٭ والامكان العام في قول الشيخ وكان الواجب ان يعمهما الامكان العام لا ينبغي ان
يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل و
القوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد ينتج على ما خرج الى الفعل كالوجودات وقد
ينتج على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط لا اذا كان
من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة
المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل للفعل
والقوة معا وهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان
العام على ما يعم الضروري واللاضروري وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على
الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه
ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الخاص ايضا يعمهما من حيث
اللغة قوله فان كان كل ب ا بالضرورة الى قوله كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث
وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج
ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت
النتيجة قبل فرضنا ضرورية ولا ذلك في هذا القياس لم يبدل لونها ضرورية في نفس الامر لك
افاد العلامة وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية

تنتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغريين فعليتين تنتج فعلية وان كانت احداهما او
كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لها تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فتحصل النتائج منتقض لو يكون
تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع كبرى اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها ينتفي
ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها ينتفي ان يكون بخلافهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احدهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى
وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على
كل ب في حكم كان بانه ا وليس با فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل
لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير
شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير
ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وج يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب
وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف ب بالفعل والى ما لا يوصف ب دائما
من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني
حكم يناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان
ب ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري
وانما يندفع الاحتمال الموقع الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما
ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبها الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون
ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى لما كانت ممكنة او
مطلقة الى قوله سالبة لازم موجبة يريد ان صغرى السالبة لا تستلزم موجبة تنتج فانها
تنتج ما تنتج الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكر في صدر الباب لان المذكور هناكان خاصا
بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج
الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وتقدم عند شرحه حين قال فاما عن
السالبتين نفيه نظر سنشرح ذلك فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع
من قياسات هذا الشكل الا انه اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان
النتيجة موجبة ضرورية الا اي شيء تكون فلا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور ٭ ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتاج هذا
الشكل يتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا لما لا وقع في احدى المقدمتين
حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا
بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو
ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا
للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية
فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا اقتران خاصة
تيانا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها الى قوله فان
النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية

من قوله والوجه الى قوله وهو المطلوب ...

من قوله فيما خلط الممكن الى قوله على طريق عكس النقيض

فانّ النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مرّ لانّ ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم لفظه
او على ما قبله ليرجع على الاستثناء ممّا لا يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فانّ النتيجة
ههنا تابعة للكبرى على ما صرّح به ففي هذا الموضع قد وقع تفاوت في النسخة وقد غلب على
ظنّ الفاضل الشارح انّه وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخه قال وتعديل الكلام
هكذا الّا انّ الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة و
ينتج لانّ الممكن الحقيقي سالبة لا غير موجبة او الصغرى مطلقة خاصّة والكبرى موجبة
ضرورية فانّ النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انّه جعل في الكلام الاوّل
انّ الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبيّن انّ الصغرى السالبة ينتج نتيجة موجبة ضرورية
ثمّ بعد ذلك استأنف فيقول فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كلّ موضع
من قياسات هذا الشكل الّا انّه اذا كانت الصغرى ممكنة خاصّة والكبرى وجودية فانّ النتيجة
ممكنة خاصّة الّا في شيء نذكره ويوم لا اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما سيجيء
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما وهو ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا
اقول ويحتمل ايضا ان يكون كلّ واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد بدّلت
بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مرّ على ترتيبه المذكور هكذا الّا اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصّة والكبرى وجودية فانّ النتيجة ممكنة خاصّة او الكبرى مطلقة خاصّة والصغرى موجبة
ضرورية فانّ النتيجة موجبة ضرورية الّا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله
او الكبرى مطلقة خاصّة والصغرى ضرورية من الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصّة
المطلقة العرفية فانّه عبّر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال
فان اردنا ان نجعل المطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخصّ ممّا
يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الّا في شيء نذكره استثناء آخر عن قوله فانّ
النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الّا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانّها لا تنتج
مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسّف فيه اقلّ ممّا
فيما ذكره الشارح لانّ ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع آخر ويستغني فيه عنهما
بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله والّا في شيء نذكره والله اعلم قوله بل في الكيفية والكمية
على الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من انّ النتيجة يتبع اخسّ المقدّمتين في
كلّ شيء بل انّما يتبعه في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انّما في
الممكنات والوجوديات لا يتبع الاخسّ في السلب بل يتبع الكبرى قوله واعلم انّه اذا
كانت الصغرى الى آخره المراد انّ الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن
ان يصدقا معا مثاله ان نقول كلّ فلك متحرّك بالضرورة وكلّ متحرّك متغيّر لا دائما
بل ما دام متحرّكا وذلك لانّ الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه
بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لانّ الوصف لو كان
دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فانّ
الدائم للدائم دائم لكنّه فرض لا دائما بحسب الذات هذا خلف فظهر انّ الكبرى

في هذا المثال تقتضي انّ كلّ ما يوصف بانّه متحرّك فانّ هذا الوصف لا يكون دائما له والصغرى
المشتملة على انّ الفلك يوصف بانّه متحرّك دائما تقتضي انّ بعض ما يوصف بانّه متحرّك فهذا
الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاوّل فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدّمات والتعليل
الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو لزوم التناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى
كما نقله عن الشيخ حين قال لانّ الكبرى تكون كاذبة مستقيم ايضا على وجه وهو انّ الصغرى
لما وضعت قبل الكبرى على انّها صادقة ثمّ اتبعت بالكبرى بمناقضها علم انّها هي الكاذبة لانّ
المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرّح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه
صاحب البصائر وهو انّ التعليل ينبغي ان يكون بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج
القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانّا لو جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتّى
يصير القضية كلّ متحرّك لا دائما فهو متغيّر لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء
وذلك لانّ هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما
نحن فيه وعلى التقديرين فانّ هذا التاليف ليس بقياس لانّه ليس بمنتج قوله بل يجب
ان يكون الكبرى اعمّ لانّه اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب
ان يجعل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من
ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وحينئذ فانّ نتيجتها تكون ضرورية لانّه لم يعتبر
ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فانّ اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت
الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف قال وهذا ايضا
استثناء وذلك لانّ النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق
بهما موضع آخر وهو ان تكون الكبرى وحدها وصفية فانّ النتيجة لا تكون وصفية وذلك لانّ
الوصف اذا اختصّ باحدى المقدّمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كلّ متحرّك متغيّر
ما دام متحرّكا وكلّ متغيّر جسم او قلنا كلّ انسان نائم وكلّ نائم ساكن ما دام نائما فانّ النتيجة
فيهما لا تكون وصفية امّا اذا كانتا وصفيتين فانّ النتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من
هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم انّ مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع
في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الّا انّ جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة
ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فانّه يقف على معرفة جميعها مفصّلة انّه وليّ التوفيق

الشكل الثاني

اعلم انّ الحقّ في هذا الشكل هو انّه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق
العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شكّ في انّه لا قياس عن
مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انّما الخلاف
اوّلا في المطلقتين اذا اختلفتا فيه في السلب والايجاب فانّ الجمهور
يظنّون انّه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثمّ في المطلقات
الصرفة والممكنات فانّ الخلاف فيها ذلك بعينه ولا قياس منها عندنا
في هذا الشكل وذلك لانّ الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر

قد يوجد شي يحمل عليهما او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد
توجب وتسلب معًا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين
احدهما محمول على الاخر ولا يوجب شي من ذلك ان يكون لشي مسلوب عن
نفسه او احد الشيئين مسلوب عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين
المسلوب احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا
يلزم لاجل ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة والذي يحتج به
في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية والكبرى منهما كلية مما سنذكره
فشي لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس
ومما لا ينعكسان في السلب والخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض
فيها لا يتضح بل لا ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات
فيها موجبة وسالبة الا اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من
بابها وقد علمت تلك القضايا المطلقة السالبة لذلك فمثال ان كان تاليف
من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية فالشرط ان
تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية والحكم في الجهة للسالبة
والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من
ج ا او بعض ليه الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول وتكون
العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل ا ب
فلا شي من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فتكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق و
الثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس بعض ج ا بينه
بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج
ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب
هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون
لا شي من د ب وكل ا ب فلا شي من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم
ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس
لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم
منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن جزئيتين هذا كله وليس
في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا
ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس
يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط وان كان من الجنس الذي نستعمله
لان المطلق سالبة فقد ينعقد القياس لو روعيت الشروط فان
كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا ج

المطلقتين المختلفتي

ولانا نعكس الكبرى فيصير فلا شي من ب ا هـ

بالعكس الى الشكل الاول او ما لا يفترض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل
الاول وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان لم يكن قياسا الا في تفصيل لا
يحتاج اليه ههنا ويجب ان تقيس على هذا الخلط الضروري بغيره الا وكان على
هذه الصورة بعد ان تعلم ان هذا في الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان
التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى
كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما
اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه بما علمت اما اذا اتفقتا فانت تعلم انه
اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بالجانب غير ضروري وكان ب على
كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان ا بخلافه عند ما
كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة
ا لا يدخل احدهما في الاخرى ولا يكون ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق
في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وتعلم ان النتيجه دائما تكون ضرورية
السلب وهذا مما غفلوا عنه

الشكل الثاني اعلم ان البحث في هذا الشكل الى قوله ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل هذا الشكل لا
ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس مشتركان في حمل الحيوانية عليهما و
سلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والناطق ايضا مشتركان في ذلك
الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الاخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة
قد تشترك في ان يحمل عليهما او يسلب عنهما جميعا شي اخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحملان حيث
لا يصح جمعهما على شي واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حملا سلبيا والجمهور ظنوا
ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فجعلوا بان الشرط في انتاج هذا الشكل من اختلاف
المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد تجتمعان على الصدق كما في المطلقات
والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف ليس كافيا في
حصول هذا الشرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان
حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل
بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الا نوع الاصغر كما اذا حملنا الاسود
على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب
ولا حمل الانسان عليه ولما تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات
والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس
في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف
فلا اتفاق واما مع الاختلاف فيه فيما بينه قوله وذلك لان الشي الواحد بل الشيئين الى قوله
فلا يلزم النتيجة الشي الواحد كالانسان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فتقول الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الاخر كالانسان
والحيوان قد يوجد شي كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال

الانسان ساكن اكثر من ليس بساكن والانسان ليس بساكن والحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب
معًا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن
او جزئيات شيئين محمول احدهما على الاخر لكل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا
يوجب شيء من ذلك الا ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض
جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن
الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الاخر بساكن او لا يجب
ذلك الا ان يكون احدهما محمولا على الاخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن
ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسّر الشيء الواحد
بالجزئي الواحد كزيد والمحمول احدهما على الاخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه
نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي اخر الا في اللفظ قوله والذي
يحتج به الى قوله لا يصح القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتج
في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات
تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه ان لم يصدق لا شيء من
ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض
نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها
وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من
المطلقات قياسات الى قوله وتكون الكبرى كلية تقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفتي
الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او تكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة
وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك اختلاط المطلق
العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم
ان هذا القول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما
ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة بعد
بحسب ما لها ظاهر وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد
الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول الكبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم
تابعة للكبرى فتكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية و
غير ما تكون الا ضرورية سواء كانت الضرورية فيهما سالبة او موجبة قوله والضرب الاول
منها الى قوله فانه لا قياس عن جزئيتين لاعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية
الكبرى يقتضي ان تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لان الكبرى الموجبة لا
تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية
وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول
ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب
الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول
ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها

ثم تبدّل الاولى في البعض

تصير كبرى للاول ثم قال فان كانت مطلقة مما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان
كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية
وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث
بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية
تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين ففزع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان
اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى وهما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت
الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين
البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فيحصل القضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية
بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم تتغير الا بتعيين
الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لانه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع
وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا
الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف
على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف
وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل
ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه
يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما وان لم
يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما اشتمل على مقدمة جزئية يحصل من جميع هذا ان العبرة
للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا كله وليس في الممكنات يمكن الى قوله يوضح
منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات و
الضروريات مختلفة بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين حكم
اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات
الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي نستعمله الان في المطلق
سالبة فقد ينعقد القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق
المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا نتج بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض
النسخ او بالافتراض فانتج ويكون النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة
والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الصغرى
او في الكبرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او
خاصة وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان
ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وبيانهما اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة
العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرنا وهو المطلوب واما بالخلف
بان نقول ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى

وجودية منعكسة لم يحتج الى اقترانه في الخلف بل نقول لان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى
كما مر ذلك في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به لانه اذا كانت الصغرى
جزئية ولا طريق الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض هاهنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل
الافتراض على فرض كون الممكن موجودا فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة
ثم يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة
موجبة وحكم هذا الاقتران منه لج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة
كيف كان ذلك لم يكن قياسا لما في تفصيل لا يحتاج اليه هاهنا معناه وان لم تكن الكبرى سالبة
مطلقة بل تكون موجبة مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما ذا
سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال
ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية ولانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان
وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى
في الاول ولم ينتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة
وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات
غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا
بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون قياسية
وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة
ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى لنقيضها
فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما
ادعاه فالحق ولا ينتج لانه اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية
تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة الطرفين ومما يبين فساد قوله
بعدما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان
ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل
هو ان يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجه الذي لا ضرورة فيه فكان احديهما الحكم فيه في وقت
من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوديا والاخرى كون ما هو ج دائما ما دام موجودا
بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه لكي يكون احديهما
دائمة مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف اذا
كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما يعني
مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان تكون الكبرى هي العرفية ومثاله
ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين لا دائما كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض
اوقات جلوسهم الجالس قد لا يتحرك يده لكن في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في
جميع اوقات كتابته ينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان
قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان

ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد
يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع
معه فليس كذلك لاحتمال الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه اللازم عنه او اجتماع منافيه واعلم
ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط
المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في
هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما لو قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء
من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي
جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه و
كذلك لو قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي
جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع
اللازم اما لو وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان
ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام
كاتبا وكل انسان نائم بالامكان والانتاج سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما
يمكن ان يخلو عنه الاكبر والمنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر هاهنا هو وصف الاصغر لا ذاته و
تعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما
على الصدق لكي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق
حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد
انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة
المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالخلف وبالرد الى الشكل الاول او لم يتيسر
شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ وان لم ... ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية
فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع الصغرى المتفقة وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة
تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله لانا لم
لم ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ما دام ا لا دائما من الواجب ان
يصدق الاول معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب
ان تقيس على هذا خلط الضروري بغيره لانه ان كان على هذه الصورة لكن لو كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا
كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس قوله
بعد ان تعلم الى آخره معناه ان الضروري في الاختلاط يجب ان يكون الضروري اذا افاد التباين الذاتي بين حدي
المطلوب وان تنتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا ان يختلفا فيه
اما على تقدير الاختلاف فلكيفيات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان

ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله اما بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج شيء على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل جا وبعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة ولا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من جا او ليس بعض جا بالضرورة وهو سواء كان الامكان للاول ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس بل وليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك ساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس بل وليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ذلك تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه

الشكل الثالث

الشرط في قياس هذا الشكل منتجه ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك في ان نتائجها انما تجب جزئية ولا يجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا وان لزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى فاجعل هذا لك معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا عكست جاءت جزئية واذا قرنت بها الاخرى وكان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت واعلم ان العبرة في الجهة المتحفظة وهي التي يتعين في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هو للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فنبين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج وكل د ج ويقرن اليه كل د ا فينتج بعض جا والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطأهم وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او بطريق الافتراض اما طريق الخلف فان تقول انه ان لم يكن ليس بعض جا فكل جا وكان كل ب ج وكل ب ا

وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا د فيكون لا شيء من د ا فيكون لا شيء من د ا ثم يتمم الشيء من نفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا فيكون قرائنه ستا ا من كليتين موجبتين و ب من موجبتين والصغرى جزئية و ج من موجبتين والكبرى جزئية و د من كليتين والكبرى سالبة و ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تولد خاصة

الشكل الثالث الشرط في قياس هذا الشكل منتجه الى قوله بان تعكس الصغرى لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما ايجاب الصغرى موجبة او في حكم الموجبة لئلا تكون سالبة ثم منها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر لو لم يكن ملاقيا للاوسط بالايجاب كان حكم العقل الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالغريب مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق فان المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان او بعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الكلية الموجبة يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منهما فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ الاكبر ملاقاة الاصغر بالناطق ولا مباينته كالفرس له للعقل الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ست كاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى الشكل الاول داخلا بيننا تلك فاجعل هذا لك معيارا في المركبات من كليتين الى قوله من النتيجة كما علمت لم يجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت الكبرى كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وتنتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المتحفظة الى قوله الذي هو جهة بعض ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل

فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الجهة لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي تتعلق في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يتبين بنفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض لي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يمكن الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل به قضيتان احدهما كل د ب والثانية كل د ا فالاولى تشتمل على الاسمين مترادفين ما دام ذاتا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج وتكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم للجهة الصغرى الى قوله وانت قد علمت خطاهم الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقترانين من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي تكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه. قوله وقد بقي مما بينا العكس الى قوله واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا قد بين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بهما لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان تبين بالخلف او بالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو ان يقرن الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قد انتهى الى اخر الفصل لما فرغ من بيان احكام الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب جعله الشيخ رابعا وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية هاهنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة عرفية وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته وقد اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف يقظان

اليها ما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب ولا ستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا وهو لا يليق بموضع لا نلتزم فيه مشايعة كلام اخر والله الموفق

الى اقترانات الشرطيات

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى اقترانات الشرطيات

انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره فنقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع او محمول والاحكام تلك الاحكام وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المحموم لكن اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب و ج و د هو ا فكذا هو ا واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله انه ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان ا ب فكل ج ه وعليك ان تعتبر سائر الاقسام مما علمته وقد ينتج مثل هذا التأليف من متصلتين يشارك احدهما تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانيات الشرطية فلا يليق بالمختصرات

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى الاقترانيات الشرطيات الى قوله في كتاب الشفاء وغيره الاقترانيات اما ان تكون مؤلفة من المتصلات والحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات والمتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيد عن الطبع وابتداء بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب الوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم في الحمليات وبحسب اعتبار الحال في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة

او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية
الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية
الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية
واما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ولامكان الطرفين لان
اللزوم ههنا شبه الضرورة في الحمليات والاحتمال شبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم
لا لازمة السلب تسمى بالسالبة اللزومية اما الاتفاقية المحضة فيناقضها ما يكون اما اللزومية
الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر اما العكس فيها فاللزومية السالبة
الكلية تنعكس لنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع
انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال والا هدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا
اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض موجودا فالبصر
فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض موجود لان
وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات
فجميعها تنعكس جزئية والا صدقت الكلية السالبة وتنعكس لنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس
اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون
اذا كان زيد يتحرك بيده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يتحرك بيده
واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع عناده في نقاضها التي
عنادها دائم والمدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا
ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل
والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح قوله ويقول
ان المنفصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة الى قوله والاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول
كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني كلما
كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز وتبين
اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم وبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال
التي يكون فيها اب وليس جد وليكن هي عند ما يكون حط فيحصل منه قضيتان احدهما
ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فحط ويؤلف القياسان الملذكوران
منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جد فاب وكلما كان جد فهز فقد
يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات
قلما ينتج في التأليف لانها لا تفيد في الاكثر الا قترانا على ما ليس والاتفاقيات القطعية لا تستعمل
الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا
فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو منقسم وكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى
الالزام والنقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة
الكبرى على تقدير واحد كما هو في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس
شرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة الى قوله

في هذا ايضا مما سلف سهل هذا التأليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة
فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى وللاول ان كان
على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع
كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودائما كل ب اما ج واما د
ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهو دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل اب
ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان
الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها
كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء لقولنا في الضرب الاول كل
ج ب ودائما اما لا شيء من اب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د
والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج ا
واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله كل اب
ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي
ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وحينئذ اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت
وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التأليف
في قوة التأليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من
الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل
ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د ولا من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام
المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء
من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان
لم تكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية لقولنا دائما اما ب ا واما ج
وكل ب د وكل ج ه فاما ا د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يقتضي كلاما ابسط
قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية الى قوله وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته الحملية
في هذه الاقترانيات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها
او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو
ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك
المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من تأليف التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول
من الشكل الاول ان كان اب وكل ب د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب
الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان اب فلا شيء من
ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سيأتي
والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة لقولنا كل
ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيد
عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين الى آخر التأليفات المذكورة فكانت
من الشرطيات المؤلفة من الحمليات كما ان الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تقارن

عجيب التأليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من تقترن متصلتين احداهما هي الصغرى والأخرى مؤلفة من تصيير احديهما هي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان جـ د فـ ه ز فكلما كان ه ز فـ ح ط فان كان اب فكلما كان جـ د فـ ح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي شابهه تماماً ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان للخلاف في المتصلات التي هي من الاقترانات المتصلة انما يحل اليه ۞

اشارة الى قياس المساواة

انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء تسقط ويبقى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم جـ مساو لـ ب و ب مساو لـ ا فجـ مساو لـ ا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الى وقوع شركة في بعضه ۞

اشارة الى قياس المساواة اى اخره هذا قياس له اشباه كثيرة كما اشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهو عسر الانحلال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لـ ب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لـ ب ولما كان مساو لـ جـ محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان نقيم مقام ب كما ذكرنا في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو للمساو لـ جـ بدلا عن قولنا مساو لـ ب وفي حكمه فان جعلنا دون مجموعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا الف مساو لـ ب وقولنا ا مساو للمساو لـ جـ في القوة قضية واحدة ونضيف الى الثالثة التي هي في قوة الاولى قولنا وكل مساوي المساوي لـ جـ مساو لـ جـ فينتج ان ا مساو لـ جـ ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلنا الاسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمنتظم من قولنا ا مساو لـ ب والمساوي لـ ب مساو للمساو لـ جـ لان ب هو مساو لـ جـ ينتج فا مساو للمساو لـ جـ ثم نضيف اليه الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساو المساوي لـ جـ مساو لـ جـ ينتج فا مساو لـ جـ وهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لـ ب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا و ب مساو لـ جـ ليس بجزء للقياس بل هو بيان حال ما للباء الذي هو جزء من احد جزئي القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساو المساوي مساو وهو كبرى محذوفة واما ايراد الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها اشتراطاً كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من توابع الاقتران

اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية

القياسات الاستثنائية اما ان توضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثال ان تقول ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان تقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك او توضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يبقى في الاستثناءات فيبقى قسم واحد او توضع منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون هذا نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان اما الاولى المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال والعناد فحينئذ انما ينتج فيها استثناء العين يكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وهو جواب من قال هذا الحيوان شجر ۞

اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية هي التي لم يذكر اجزاؤها في مذكورتها ولم يجز ان يكون مقدمه نتيجه بعينها فلا محالة يكون جزء آخر مقدمه والمقدمة التي يكون جزؤها قضية هي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء ومتكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء قوله القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة الى قوله ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لان هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية الى آخره المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الحدين

لكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة لانها حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء ولانها حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان تكون منفصلة من نقائض الباقية او حمليات بعددها تشمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية منها ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مرّ وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة الثنائية لا تنتج اصلا لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة

اشارة الى قياس الخلف

قياس الخلف مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بيّنة لا شك فيها او بُيّنت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدّم وهو انه ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر بل لاحظ الحال فيما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الان وهو ان علم اخذ نقيض النتيجة المحالة وتقرينه مع المقدّمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدّم المحال على حاله ٥

اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف مركب من قياسين الى قوله بل هو صادق المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سمّاها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظنّ الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما يستقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدّم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي مقدّمة غير متنازعة وتقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتج ان متصلة مقدّمها المقدّم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كان هو الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدّمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدّمتين مسلّمتين احديهما جعل كبرى الاقتراني والثاني هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدّمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدّمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الخبر ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس هذا الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادّعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عدّ هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فيلزم بعدّه مما ليس منها واما ثانيا فلان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في لغاتنا به وليس بدليل المركب من غير ذلك اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي ذهب الى ان القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدّمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان لزوم تاليها المقدّمها الى حملية متسلّمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المتسلّمة هي كل ب د ومقدّم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د لكن هذا المقدّم مع الحملية المتسلّمة منتج لهذا التالي ثم يستثني نقيض التالي بقولنا لكن ليس ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا لو كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدّمة المتسلّمة هي كل ب ا دائما بل هو دائم ج ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما يناقضه المقدّمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الرديء والمحال ولذلك سمّي القياس به وبهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمّي به الخلف لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجّه الى اثبات المطلوب اول توجّهه ويتألف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدّمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجّه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدّمات بحيث لو سُلّمت لتحتّم بكون المطلوب فيهما موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس شبيه بالخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدّمتيه لينتج ما يقابل المقدّمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدّمة قياس بل يكفي ان يتبيّن به ويلقى فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينتج في العلوم الا عند ردّ الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم تتعيّن بعد لا يفيد تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعيينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دلّ على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مرّ في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب لا لاثبات المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه قوله واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف الى اخره اما رد المستقيم

تثبت

لسوخ

نظر الى الفلاة

الخلف الى الخلف فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البيّنة فى الشكلين الاخيرين ويكون
باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدّمتين وكيكن هى المتسلمة على هيئة احد الشكلين
الاخيرين لينتج مايقابل المقدّمة الاخرى ولتكن هى المتفق عليها فيكون النتيجة محالة ويتبيّن ان
ذلك الانتاج ليس للمقدّمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة
المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما ردّ الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان
يضاف نقيض النتيجة المحالة اعنى القضية المتفق عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب
على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت فى المثال المتقدم كل ج د وقد حصل من اضافة
نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى القضية المتسلمة وهو كل ب د على هيئة الضرب الاول
من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدّمة المتسلمة الاولى وهى
كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثانى على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذى كان
المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هى تالى المتصلة فى الخلف فردّ الخلف الى المستقيم
ملاحظ الحال مما يعقد من التالى المذكور فى اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما ومن الحملية
المتسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه الآن اى لسنا نحتاج فى معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد
المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه
الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثانى وخامس الثالث واذا
كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث
الاول ورابعه وثالث الثانى وثلثة ضروب من الثالث وعليه تقس اذا كان جزئيا واما
ردّ الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب فى صغراه
كان قياس الردّ على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع
نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة
الشكل الثانى ووقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالردّ على هيئة الشكل الاول والا فعلى
هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الصغرى وان كان الخلف على هيئة
الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالردّ على هيئة الشكل الثانى والا فعلى
هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا فى الكبرى ويبين جميع ذلك بالامتحان ۞

النهج التاسع فى بيان قليل من العلوم البرهانية اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادّها وايقاعها للتصديق

القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
يستنتج منها الضرورى على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية
مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية
مؤلفة من المظنونات او المقبولات التى ليست بمشهورة وما يشبهها كيف
كانت ولو كانت ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث
يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تؤلف من المقدمات من

لماهية وتاليف تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع
من ذلك ويروّجه الوزن ولا تلتفت الى ما يقال من ان البرهانية واجبة
والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة
والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق
اما السوفسطائية فانها هى التى تستعمل المشبهة وتشاركها فى ذلك
الممتحنة المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات وهو
استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات سمى صاحبها
مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلى والسوفسطائى بازاء الحكيم ۞

النهج التاسع فيه قليل من العلوم البرهانية اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادّها
وايقاعها للتصديق لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع فى
بيان احوالها المادية وهى تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما
تاثيرا غيره اعنى التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا يفيد اما تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون
فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق
الجازم الذى لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان
كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة والتصديق
الغالب غير الجازم هو الخطابة والتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهى
المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهى التى يلزم التصديق بها ضروريا سواء كانت فى نفسها
ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية فى نفسها فان كانت ضرورية
فى نفسها كانت نتائجها ممكنة فى نفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية
مادة وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات اما القياسات الجدلية فهى المؤلفة من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريرات وهى المتسلمة من المخاطبين والجدلى اما مجيب يحفظ رايا
ما ويسمى ذلك الراى وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم فالمجيب يؤلف قياسه اما من
المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب
مشهورا كان او غير مشهور وكما ان موادّ الجدل مسلمات ومتسلمات فصورته ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدل هى الزام او دفعه
اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعنى الواجب والممكن والممتنع فى موادّها
واما القياسات الخطابية فهى المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات فى بادى الراى
التى تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترط الجميع فى كونها مقنعة وكما
ان موادّها مما يصدق بها بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا او
القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين فى الشكل الثانى بشرط ان يظن انها منتجة فهى
مقنعة بحسب المواد والصورة وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهى المؤلفة

من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان يصدق بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في
انفسها او لم تكن وهي الة الهاجية وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة اذ رُبما
حتى ان مجرد الصدق ربما تقتضي ذلك التاثر والوزن يضا يفيد ها رواجًا لانه ايضا محاكاة
ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون
يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج
بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست حقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج
ولولا قصور المقصرين لما كانت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغيره من المحصلين من المنطقيين
تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما
الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين والكذب وقوع احدهما فيها على سبيل
الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي
يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني بان يقال البرهان يتالف من الصادقات مما
يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب
والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا
اكثر عددًا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان
لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول
الذي يتخطون بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة
من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة فيها ما الواجب
نفع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة وغايتها الترويج و
المشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها
والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى
النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات لمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما
السفسطة فبالعرض لمعرفة السموم المجتنب عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك
في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية ۞

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية

كما ان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم وقد تكون عن امكان
الحكم وقد تكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد تتعرف عن حالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج
الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطًا كان او صريحًا
فلا تلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي يستعمل الممكن
الاقلي ويستعمل في كل مطلب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من جعل

الاوليين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري
يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير
الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان
في ضرورتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري واذا قيل في كتب البرهان
ضروري يراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف يستعمل في
مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي
في المقدمات قبل ثم في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة قد
عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما يطلب الذاتيات بالمعنى
الاخر ۞

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم الى قوله خلطا كان او صريحا
ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى
ان الممكنات الاكثرية ايضا قد ينتج فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل
بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال
الزوايا للمثلث وقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة
كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا
لا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ تكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية
لا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل
او متساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلية الوجه باعتبار
الشيء العدم فهما داخلان في الشيء الشامل للموجب والسالب وتكون الوجودية هذا
اما كلية واما متساوية والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجه فقلما يكونان مطلوبين
لتعذر الوقوف عليها فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب
الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجه وكذلك المتساوي قد
يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما
ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في
البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يمكن امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي
لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه
انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وبين ان كل جنس من المطالب
تخصه مقدمات مناسبة ونفيه يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته
ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك ... اما جميعها بل يكون اما جميعها غير ضرورية او

بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل اليس قد علمتم بان الصغرى المطلقة اي الممكنة
مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان
يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما علمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد
صورة القياس واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك البرهان لا يتألف
منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجوب الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه
ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق جائز الزوال لجواز زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا
لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجوب الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس
لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى علته
الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه
ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه
ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا
بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما شبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي
علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات وكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية
من جهة ما هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية فقد تنتج غير الضرورية
فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات
المطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات
باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال لا يلتفت الى قوله صدق
ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني
وفسر اليقيني بالذي الحكم فيه ضروريا لم يزل وفهم الكثير ممن تأخر عنه من ذلك ان المبرهن
لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية و
ما يجتهدا يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى
بهم القسمة المذكورة الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري
فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة
كان او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير
التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق
الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروريات من
مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان
يحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الى قوله في المقدمات تلك كذلك
شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع لكونها عللا لها
وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل لكي يكون اعرف منها لتكون عللا للتصديق بها

لانه حيث النظر في المادة

وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما ليس مناسبا له
ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف لكي يكون مطلقة عرفية
شاملة لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فمنه ما يزول
بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل
عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب
ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا
حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود
فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما
لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع
على وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي هاهنا ان تكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان
المحمول بحسب امر اعم من الموضوع كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا
بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون
محمولا على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه
الشروط مختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين
من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وسيذكره مع
الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين
وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج
في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني على بعض الوجوه
قوله واما في المطالب الى آخره قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في
الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل
بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين
فانهم يذهبون الى ان الجنس يحتاج الى ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا
في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطأهم فالمطالب البرهانية هي الاعراض
الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس والصورة جوهرا احد المطالب
العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول
على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي للانسان عليه اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت
اولا لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها الافاعيل
فالجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية
المسماة بالنفس التي لم تتحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة
وما يجري مجراها وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة
لثبوته له وانما يلوح العلية عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال ولهذا ثبت

الجسم

ان المطلوب لا المعرف ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكون على احد الحدين اللذين ذكرنا هما في النهج الاول

في تناسب العلوم

ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى ذلك الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة ولكل علم مبادئ ومسائل والمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم واما مسلمة في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود مثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصول الموضوعة والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم آخر

وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات والمبادئ والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء الى قوله للهندسة موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما يسمى هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج واما فرد او يكون جزءا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادئ ومسائل الخ المبادئ هي الاشياء التي يبني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر

القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يجري مجراه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني قبل اثبات وجودها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات اما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادئ على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن شانها ان تبين في علم آخر وهي مبادئ بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم واذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصصهما بالذكر والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم واذا التصدير به تبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير اما مشاركة واما مباينة فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تجعل في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وصار المحمول ايضا متخصصا بتخصيصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادئ واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها وتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول ويسمى تلك الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تتبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها لا غير وذلك عند التصدير بها واما الاصول فانها انما تبين وضوحها تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا الاراي كيف

وتم هذا منه نقلة أصل الشارحين ۵

إشارة في نقل البراهين وتناسب العلوم

اعلم أنه لما كان موضوع علم ما أعم من موضوع علم آخر إما على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما وهو الأعم جنساً للآخر وإما على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ مطلقاً وفي الآخر مقيداً بحالة خاصة فإن العادة جرت بأن يسمى الأخص موضوعاً تحت الأعم مثال الأول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الأكر المتحركة تحت علم الأكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون أولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مبايناً لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصية لموضوع ذلك العلم فيكون أيضاً موضوعاً تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب والأكثر أن الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره إنما يصح في العلم الكلي الموضوع فوقه على أنه تبرهن يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزوي السفلاني وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الأولى ۵

إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم أنه لما كان موضوع علم ما إلى قوله تحت علم الحساب العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو إما أن يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص أو لا يكون فإن كان فإما أن يكون على وجه التحقيق أو لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي وهو أن يكون العام جنساً للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين أحدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر عرضي وينقسم إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالأكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العلم عرض عام لموضوع الخاص كالموجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة الأولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءاً منه وقد يجتمع الوجهان أي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير المتصلة فلذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءاً منها وهي مطلقة أعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يصير داخلاً تحت الأول ولا يكون جزءاً منه

فإذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة فهو أولى بالدخول مما يكون دخوله بأحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع إنما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً ويختلف بحسب قيدين مختلفين كأجرام العالم فإنها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بأن الأرض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما وأما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو إما أن يكون بينهما تشارك في البعض أو لا يكون فإن كان فهو مثل الطب والأخلاق فإن لموضوعيهما اشتراكاً في البحث عن القوى الإنسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يتفق لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وإن لم يكن بينهما تشارك فإما أن يكونا معاً تحت ثالث مثل العلمين المتساويين في الرتبة كالهندسة والحساب وإما أن لا يكونا كذلك ولا يخلو إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية تختص بالآخر أو لا يوضع فإن وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الأعراض موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فإن موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض له التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف وكان من حق تلك النسب إذا كانت مجردة أن يبحث عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي وأما إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقاً كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث أن كون علم تحت آخر إنما يكون على أربعة أوجه أحدها أن يكون موضوع العالي جنساً لموضوع السافل وثانيها أن يكون موضوعهما واحداً لكنه في أحدهما وضع مطلقاً وفي الآخر مقيداً والثالث أن يكون موضوع العالي عرضاً عاماً لموضوع السافل ورابعها أن يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الأربعة ثلثة في هذا الموضع قوله والأكثر أن الأصول الموضوعة في العلم الجزئي إلى قوله في العلم الجزئي السفلاني العلم السفلاني يسمى جزئياً بالقياس إلى الفوقاني والفوقاني كلياً بالقياس إليه والأكثر أن المبادي الغير البينة للجزئي إنما تكون مسائل للعلم الكلي الذي هو فوقه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل أربعة فإنهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى وقد يكون بالعكس من ذلك فإن امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزى مسألة من الطبيعي ومبدأ في الإلهي لإثبات الهيولى على أنه أصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع أن لا يكون المسألة في السفلاني مبينة على ما هو مبدأ في الفوقاني لئلا يصير البيان دوراً قوله وربما كان علم فوق علم وتحت علم إلى آخره العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الأولى والنسب بينها تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يجعل موضوعه بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة أوجه من الأربعة المذكورة هي الأول والثاني والرابع وذلك لأن الإنسان نوع من الحيوان وقد أخذ في الطب مقيداً بقيد فإنما

يتفق

موضوع

المتصلة

نظر فيه من حيث يقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الكيون لكونه تحت الطبيعي بالوجه الاول ولذلك نقل من اجزائه الى الطبيعي بحث الفلسفة الاولى بالوجه الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذا الشي اعم من الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواجد والكثير والقديم والمحدث وبقي فيها بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر في ذلك شيئا فاقول اصح الروايات ما وردت اعني ترجمتها باسم ولنقل البراهين معنيان احدهما ان يكون علما مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم اخر فيكون البرهان الذي يتبين به ذلك الاصل منقولا من العلم الى العلم الاول المبني حتى يتم ذكر العلم به والثاني ان يكون المسألة من علم والبرهان عليه انما يكون بشي من جهته ان يتبين في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسألة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل الوجودية عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الا تفتقر الى تعريف لجوابها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليها وهي بسبب تعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل لهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول كالترجمة على الثاني

اشارة الى برهان لم و برهان ان

ان حد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم في نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة جلي النتيجة هو معلول النسبة جلي النتيجة لكنه اعرف عندنا فانه يسمى دليلا امثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط وقد بينت ان التوسط بالكسوف الذي هو معلول التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف ببيان توسط وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما والحد الاخر قشعريرة عارضة ناخسة وحمى الغب والمعلول منهما القشعريرة واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول

لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر

اشارة الى برهان لم وبرهان ان قوله ان الحد الاوسط الى قوله والمعلول منهما القشعريرة الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع الاوسط والاكبر في النتيجة واختص البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بالمسبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به لما كان السبب في العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان ثم يكون سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما خص باسم لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والاخر اقتراني حملي يمكن ان يتمثل بهما برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض وظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة العفنية الغاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا سواء قولك الى اخره وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول والظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وقد بين بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حرارة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما تكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة ايضا

وجدنا الصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب الينا وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد وأما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان

إشارة إلى المطالب

من أمهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا أو موجود بحال كذا والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم وإذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته أو رسما إن كان فيه تجوز ومنها مطلب أي شيء الشيء وهو أيضا مما يعد في أصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه ومنها مطلب لم الشيء وكأنه سؤال عما هو الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط أو سؤال عن ماهية السبب إذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الأمر ولا شك في أن هذا المطلب بعد هل الشيء في المرتبة بالقوة أو بالفعل ومن المطالب أيضا كيف الشيء وأين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الأمهات بل تنوب عن أن تعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل المركب إذا فطن لذلك الكيف والأين والمتى ولم يعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك للطلب مقام هل وكان مطلبا خارجا عما عد

إشارة إلى المطالب من أمهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا أو موجود بحال كذا والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض المطالب العلمية تنقسم إلى أصول وفروع والأصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالأمهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن أن يقوم غيرها مقامها والأمهات قد قيل إنها هي في القوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لأن كل واحد يطلب يشتمل على مطلبين وقد قيل إنها ثلاثة وأضيف مطلب أي إليها فصار اثنان للتصور وهما ما وأي واثنان للتصديق وهما هل ولم ومطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل ذات الشيء حقيقته و لا يطلق على غير الموجود والمراد أن الطالب بما الأول هو السائل عما هو ويجاب بما يصاف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسم مقامها على وجه التوسع أو عند الاضطرار والطالب الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وإنما لم يقل عن مفهوم الاسم لأن السؤال بذلك يصير لغويا بل السائل عن

تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالا فإن أجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة أو التضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وإن أجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءا للمطلب مفهوما المراد أن مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب أن يتقدم مطلبي هل وغيره بقوله إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حال تفسير هذا المطلب لتمييزه عن قسيمه فإن المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله إلا بحد دون الآخر وتقدير كلامه إذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه إلى حد مفهوما أو الذي لا يكون مدلوله حدا لمفهوما للمطلب يعني المسؤول عنه وإنما قال ذلك لأن مدلول الاسم إذا كان حدا له الحدود إنما تكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة وإذا كان المدلول مع كونه حدا مفهوما كان تحصل تلك الذوات أعني وجودها أيضا معلوما فلا يكون للسؤال عن هل البسيطة حينئذ فائدة وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل هل قوله وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم وكيف كان الحال فإن المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه التي تتقدم على مطلبي هل هو شرح للاسم وأما بالرواية الأخرى فيكون معناه هكذا إذا لم يكن مدلول الاسم الذي يستعمل على أنه جزء للمطلب مفهوما وذلك لأنا إذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على أنه جزء للمطلب وذلك لأن المطلب هو مجموع اللفظين فأحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزءا للمطلب في هذه الرواية نصا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لأنه خبر يكن وأنا أظن أن هذه الرواية تصحيف للأولى وكلاهما تصحيفان والأصل كان هكذا إذا لم يكن المستعمل حدا للمطلب مفهوما مطابقا للمراد ومستغنيا عن التحملات التي أوردناها وذلك واضح قوله فإذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته أو رسما إن كان فيه تجوز معناه ظاهر ومثاله أنا إذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الأضلاع إنه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم إذا بينا أنه الشكل الأول من كتاب أقليدس صار قولنا الأول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب أي شيء الشيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه قد يجاب عن أي بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الأول وقد لا يعد هذا المطلب في الأصول لأن ما يغني عنه إذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت أو غير مميزة وقد يعد فيها لأنه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء إلى قوله أو بالفعل مطلب لم يطلب العلة إما في التصديق فقط كما يقال لم مبدأ الكل واحد وإما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي أن المطالب كما يكثرها المتكثرون فللمقللين أيضا أن يقللوها بأن يجعلوا أصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطووا الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن أن يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى تكون الأمهات

في مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وربّما سأل عمّا هو الحد الاوسط او عن ماهية
السبب وهو مطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف فان قيل
نعم قيل لم واما بالقوة كما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب
العلة فيه قوله ومن المطالب ايضاً كيف الشيء الى قوله المطلوب حاله لم يذكر الشيخ مطلب لم
ومن وهما ايضاً من الجزويات المشهورة فهي جزوية لانها تطلب علوماً جزوية بالقياس الى المطالب
المذكورة ولا يعم نايلها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك نزل عن ان يعد
في الاصول ويستغنى عنها بطلب هل المركب اذا كان المسؤل عنه معلوماً بماهيته ومجهولا بانتسابه
الى الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان قوله فان لم يبطن لذلك الى الجزم فيه
نظر لان مطلب اي لما اعد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو
في اي وقت هو وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها

النهج العاشر في القياسات المغالطية

ان الغلط يقع اما بسبب في القياس ومعناه ان يكون المدعى
قياسا ليس بقياس في صورته ومادته لا يكون على سبيل شكل منتج او يكون
قياسا في صورته ولكنه ينتج غير المطلوب او قد وضع فيه ما ليس بعلة
علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته
اختل امر صورته ولهذا لم يسلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير
واجب تسليمه فاذا روعي فيه ثبات احوال الحد الاوسط في المقدمتين واحوال
الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان
كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة
من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك لانه اذا كان
جزء من حدود القياس معنى ثابتان المعنى واحد والواجب ان تكون مختلفة المعاني
فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ
من قبل الجهل بالتاليف من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن
بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في
مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثلا ما
قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فتجعل ما يكون
لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا لكل واحد ولا تشك في ان
بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تغيير
اللفظ بان يكون للاول اجتمع صادقا فيظن انه لم يكن للافتراق كان
صادقا مثل من يظن انه لما صح ان يقول ان امرء القيس كان شاعرا
صح ان امرء القيس كان مفردا وان امرء القيس شاعر مفرد فيحكم

المفردة

وما ليس يتبع لا يسأل عنه بأين وكذا من العيب

قد

مكرر

اي في حد القياس حيث قال من سلمت ...

ان يقع

او بهيئته وتصريفه

بان المتنبي شاعر وايضاً انه لا يصح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعاً فاصح
انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه لا يصح
ان امرؤ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر
جيد ليس في الشاعرية وهذا ايضاً يناسب ما يكون من الغلط بسبب المعنى
من وجه ولكنه بشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ وقد يقع
التغليط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ لاحق الشيء مكان الشيء وباخذ ما
بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك فتجد
اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفرداً او مركباً في جوهره
او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في
ايهام العكس واخذ ما بالعرض ما بالذات واخذ لاحق الشيء مكان الشيء واخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اللواحق واغفال توابع الحمل ووضع ما
ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس ويكون
الجهل بقياسيته وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه
الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية ومثل التفت لفت المعنى
وهجوماً تحليله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظاً وراعاها
بتوابعها لم تخل بها فيما يتكرر في المقدمتين ويتكرر في المقدمتين والنتيجة
وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض كل
على نفسه عرض الحاسب يعتقد على نفسه معاوداً او مراجعاً تغلط فهو
فهو اهل ان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له
والله اعلم بالصواب

النهج العاشر في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس الى قوله
الى قوله ومن المصادرات على المطلوب الاول الغلط يقع بسبب يرجع اما الى التاليف
القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال
ان الاغلاط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم
الاول ثم الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى الصورة القياس واما الى
مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياساً ليس بقياس في صورته ثم
الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى
النتيجة والذي بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على شكل وضرب منتج
وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة
المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول
غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكر
الشيخ هنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني

يشتغل

والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لا انتاجه هو وضع
ما ليس بعلة علة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او
يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب لانه قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي
يرجع الى مادة القياس فهو ان تكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون
مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه
اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل
انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس
انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق
في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما تقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما
يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى لتكونا صادقتين اختلت صورة
القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس الذي ينعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول
بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما الى بين
هذين القياسين المذكورين قال ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب
الاول من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان
المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك لانه اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب
ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منها ان
تكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل لاتحاد حديها المترادفين والثانية هي النتيجة بعينها
فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة وتكون احدى جزئي النتيجة هو الاوسط مثاله كل
انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وهو ما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير
ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة بها والفاضل
الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي
تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما اشتملا على حكم غير مسلم بل لان
القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو
وضع ما ليس بعلة علة او من حدود تجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما
راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة
بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة
والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما بسوء التاليف واثنان يتعلقان بحال القياس الى النتيجة
معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي
ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال
مادته لم يقع خطاء من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب الى
قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ من بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط
راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا لى هذا التقسيم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون

الغلط

الغلط للفظ اما هذه احدى التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا
القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب
لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكرنا ينحصر في ستة اقسام لان الغلط
اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة به من خارج هيئاته
او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب وغير المركب
مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت في النهج السادس
واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظة كل على التي للاطلاق على الجميع وعلى كل واحد
الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو لاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس
على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه في النمط الخامس والنمط ... لان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد
ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى
واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون لا احدهما صادقا
فيظن انه لا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس
واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس
كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع
فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان
لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا
ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان تدل على انها اخذت تامة ومعنى المحمول فيه فكانه يقول حصل
امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا
على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحسب لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر
على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الان لان الميت لا يوجد
اصلا فضلا عن ان يكون شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد وصح فيظن
انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح
قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس
ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرؤ القيس شاعر جيد صح على تقدير كونهما وصفين
متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما ذكرنا الاغلاط
فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية
فان الجيد المطلق لذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان يحمل الموجود
المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا
اللفظ انما حدث من قولنا هو شاعر جيد ليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب
لفظي يتعلق به قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر
من الستة الا الاربعة وسنشير الى الثاني والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب

المعنى الصرف الى قوله وقد عرفت في ذلك مزيد التقسيم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي
يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات
كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التأليف والتأليف يكون اما في القضايا انفسها
او يكون من القضايا والذي من القضايا انفسها فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التأليف
القياسي قد مر ذكرها اما التي تقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد
ان يذكرها هنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه و
الاخر ان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب
غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس
اما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من فيهما
معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب
والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون
جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل
لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتألف
منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس
ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء
الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث
اخذ الجزء الشيء مكانه بالفعل وعلته بجملة جزئه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة
بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان
من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اورد الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما
في سائر كتبه قوله فتحصل اصناف المغالطات منحصرة الى قوله وهو الجهل بقياسيته لما ذكر اسباب
الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار هنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها في موضع
بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه
الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم
الثالث من اللفظية قوله ومن التفت لفت المعنى الى اخره يعني الملتفت لفتة ليس ملتفت اليه يريد
ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط
الصحة وعلله من شرائط الصحة واسباب الغلط يقول فيحصن وهو انه اذا لاحظ المعنى
ويجعل ما يخيله اللفظ لبي الالفاظ الذهنية وبما ترتسم من الاحوال في الخيال وبالجملة اذا ازال
اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء
القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يجعل تكرار الحدود في
المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى
شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف

مكانه وهو غير باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في الشيخ ... الرابع اخذ ما بالقوة م

المذكورة في النهج الثامن وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من
غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة التي تفقد كل واحد منها فهو ليس مستعد الادراك
العلوم النظرية ولتعلمها وبالله العصمة والتوفيق الى حل المشكلات بالتحقيق ٨١
والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على رسوله محمد وآله
الطيبين تم قسم المنطق بعون الله وحسن توفيقه
ويتلوه قسما الطبيعي والالهي اللهم
وفق اتمامه تحقيقا وتنميقا

بسم الله الرحمن الرحيم

حسبنا الله هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر
له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا
اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن
على من لا يوجد فيه ما اشترطته في اخر هذه الاشارات

النمط الاول في تجوهر الاجسام
وهم واشارة

من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف
منها الاجسام ويزعمون ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا
وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
ولا يعلمون ان المتوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانه بحيث
لا يجوز تحقق فيه مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما واحدا وما يثبت
قسمته واحد لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه ولم القدر الذي
لقيه دون للقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب
ان يكون طرف الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز
في الوضع له الا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا
ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك فلم يكن طرف يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة
بالاسر بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى

الشرح قوله رضي الله عنه هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل الى قوله في اخر هذه
الاشارات اقول هذان النوعان من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد
واشتباه عظيم لان الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت
مسائلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يكاد ان يتطابق عليها اهل
زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن

وتصفية للعقل وترقيق للنفس وانقطاع عن الشوائب الحسية والانفصال عن الوساوس العادية فان
تيسر لي الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى
مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقاربين
الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن
به كل الضن وانا اسأل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي
ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان الغرض هو غير الرد والغرض غير النقد
النمط الاول في تجوهر الاجسام ونمط واشارة قال الشارح النهج الطريق الواضح
والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق
علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال
والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة
الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست
مما لم تكن جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اي مركبة من اجزاء
لا تتجزى او من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها
فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا
وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي
المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي
المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات فيه
ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى
طبيعية لنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا لكن
بشرط ان يرفع منها هذه المطولات من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد
للابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة ولواحقهما اولا فاضطر لذلك الى ان يبين ما يبتني
تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يتصدى الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى
لانه اهم ما يحتاج اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة الحكم فصار هذا النمط
لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود اقول
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي والتعليمي والطبيعي موجود بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي
له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد نقض الفاضل الشارح
حد المذكور اما اولا فلان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا
فلان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا لانها نسبة ما و
يلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما
بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذه كان الجوهر
الموجود لا في موضوع ولم يبطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس
لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا يحل

على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو الذي مر شانه قبول الابعاد فظهر انه
في هذا التعريف مغالطة ثم افاد ان الجسم يلتئم كما قلنا من اجسام مختلفة كالسرير وامّا
مفرد لا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه
او لا وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم
من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه
غير متألف من الاجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له يسمّاه بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو
ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويبيد الموضح يثبته واما الجسم المؤلف فيجي القول فيه
وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او التوهم الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية
الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل
على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يغني في اثباته تجريد الموضوع
والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين للتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي
الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان
كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم فيها الطبيعي المذكور والمفاصل هي
المواضع التي ينفصل او يتصل الجسم عندها وهي مواضع باعتبارها عند منتهى الجزء لا يمكن ان ينفصل
الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسمّاها باسمها قوله ينحصر عندها اجزاء غير اجسام
الى قوله عن التماس ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام
تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها
يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا
لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقض الاوضاع وفي الحكم الثالث
اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل
بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد
ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان
الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة
بالمتناهي و[الفرض] العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي
وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما
وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول
اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون
ان المتوسط لما كان كذا الى قوله يلقاه باسره هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذ من الحكم

الجسم التعليمي هو الجسم المنفصل الذي له الابعاد الثلاثة
فالجسم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج المنفصل
المنفصل وبقوله الابعاد الثلاثة الخط والسطح و
الزمان وليس المراد بالابعاد الثلاثة هنا الخطوط
المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان
التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على
الابعاد الثلاثة فلو وجدت الخطوط بالفعل في
الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان التعليمي لا
فيه فلا يكون معروضا في الطبيعي مثلا بل
المراد الامتدادات الثلاثة في الجهات فان
الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا
في سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد
فيكون له امتدادات ثلاثة باعتبارات ثلاثة
جهات فقط وان هذا السائر اهل التحقيق بقوله
ومن علامة الطبيعي ان يعرض فيه الطول والعرض
به الخطوط المفروضة المتوهمة لا الامتدادات
المحتوية في الجسم الذي يدل الجسم التعليمي الموجود فيه
بالفعل اما لازما كما في الافلاك واما غير
لازم كما في الشمع التي تتغير امتدادات اثنا وانما
لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها
في الكون التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية
وعرف الجسم التعليمي بها لان حقيقته يكون الكم
المتصل القار ذو الجهات الثلاث فاعرفه

وبيانه ان الوسط الواجب للطرفين غير التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وايا ما
لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم
الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني
ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض
للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشارح
لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما
فبادر الى القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر
ويقتضي بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل
على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى
من الوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك
الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله ولانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره وانه مع احالته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم
بل يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان تبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها
ذاهب قوله ولانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة الوسط الى قوله لم يكن له بد من ان ينفذ فيه
يريد بيان ابطال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين والحيزين اعلم
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز
فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز
للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
المتنازع فيه متبعة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكورين بحليهما غير محتاج الى بيان
اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت تسميته لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف
لو جاز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي
لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة
والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويلزم
ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال
المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة
وذلك يقتضي قسمة الوسط ثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان
هذا البيان اقناعي لا برهاني اقول هذا التفسير يقتضي ان يلزم للنفوذ الذي
هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها
قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء والاصح على رأي مثبتيه فان المتوهم الايكن

ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يمكن النفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة
وملحوق بحالة اخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة
على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة الى آخره لان المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف
الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة
الحسية الى احدهما لا يمكن نعتها بالاشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يمكن ترتيب
دوسط وطرف لان هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء وكذا ازدياد حجم لانه يناقض الحكم
الثاني ايضا وان كان شيء من ذلك لان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر
وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة
المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع
ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشيا اما امتناع تألف
الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محالات فالقول بها محال فهذا تقرير
هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة
غير قارة وتنقسم الى ماض والى مستقبل وهما غير موجودين والحال فيها ولولا وجوده لما كانت
الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم والا ينقسم ما به
يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك
عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي

وهم واشارة

ومن الناس من يكاد يقول هذا التأليف يكون من اجزاء غير متناهية ولا
يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد المتناهي
موجود فيها فاذا كان كل متناه يوخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم
ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفه مفيدا للمقدار بل غيبته للعدد وان
كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد واخذت الاضافات بينها
في جميع الجهات حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسما ذا نسبة حجمه الى حجم الذي
احاد غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي القدر لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد
الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال

وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول هذا التأليف يكون من اجزاء غير متناهية يريد ابطال
الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لاء لما وقفوا على
حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى
لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل وحكموا باشتماله على ما لا يتناهى

من الجزء وصرح بها وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يمكن حاصلا في الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم لا ينبغي ان يتوهم ان كثرة الكثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من آحاد وان
الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم واذن قد يحصل من هاتين المقدمتين ان الجسم يشتمل على اشياء
غير منقسمة وكل ما يشتمل على الجسم والا لكان منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على
اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان
القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يقولون بما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا
التاليف وكلن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول
اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول
بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل
الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجويز كون الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة
البعيد وقطعه لمسافة مساوية لجزء واحد كون القريب بطيئا منه ارتكبوا القول بسكون البطئ
في بعض ازمنة حركة السريع ولزم منهم من ذكر القول بالتفكك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع
بين الفريقين بالطفرة وبتفكك الرحا على ما هو المشهور: قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او
غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجود فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك
على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة فالكثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا
في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا
في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في
كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح: قوله
فاذا كان كل متناه الى قوله بل عسى العدد يقترن بكل عدد متناه من الكثرة له اضعف ولعلنا فلا يخلو
اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون هذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال
القسم الاول بالقائل لتبع على ذلك التقدير انه لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان
الجسم لا مقدار ثم قال لم عسى العدد ذلك بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل ما العدد كما قال
الفاضل الشارح وذلك لوضوح الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يفد زيادة المقدار وفي الحقيقة
ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون في الحيز الواحد
وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او شيء من لوازمها لانه لا يختلف الجسم
والجسم والشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها ولذا لا امتياز اصلا فلا تعدد لكن
ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يحكم بالنفي ولا بالاثبات بل بنى الامر على التجويز
اقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط
التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها
الحاصلة بحسب محاذاتها الخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان
التعدد من الواحد لا يتغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير

الوضعي دون العقلي فيرتفع المتعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التخيير قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها
في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد
الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير
المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم لم يحصل
حجم في كل جهة فيحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم
يطلق على ما يمكن له مقدار ما مانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي
ان يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها
اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا تعود
الى الكثرة بل تعود الى الاحاد التي اليها يعود الضمير في قوله منها والتاليف من الاحاد انما يحصل
بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا ما يؤلف للكثرة في جهة ثم يحتاج التاليف في
الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان
الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية
في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة
انما تكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها والصواب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض
كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان
كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد يتألف مما يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا قوله
كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد هذا
تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب
الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهي العدد
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي
العدد ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والظاهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان
يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية اكثر من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان
نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهي العدد مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي
العدد الى شيء متناهي العدد واعلم انه لم يتعين النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية
وبين سائر الاجسام الابعاد انه صيره جسما وذلك لان النسبة لا تتحقق بين ما لم يكن من نوع
واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف النظم الجاري
مجرى استثناء لنقيض التالي المتصلة المذكورة مريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس
ان لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهي من جملة ما لا
يتناهى اما ان يزيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار

والقول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهي في الجهات الثلث
الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كمتناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذ بطل القسمان
بطل المقدم وهو ان الجسم مؤلف مما لا يتناهى ه

تنبيه

ليس لك ان تظن ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير
متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ان ينفصل
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس له امتداد مفاصل بل هو في نفسه كما
هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في
البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب ه

تنبيه اليس لك ان توجب ان تظن الى قوله ليس له امتداد مفاصل لما ثبت امتناع كون الجسم
مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات
الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا
للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد
على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل
جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان
تكون مؤلفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي المقدار لجاز وقوع مفاصل غير
متناهية فيه فلما لم يتبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا
يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار كليا
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا
يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
ممتنع ان يكون من المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية
بالامكان العام اقول لانه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية
مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ان
ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها وكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان
لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا
التاليف وكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض
ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
الى ان يتصل انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية
الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا ايراده

امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يستلزم الحكم بوجود جسم لا يكون له امتداد
مفاصل على سبيل الوجوب بل لو قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب
وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح
وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا
ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان لا يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك
اقول والظاهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء ولزمه امكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال
الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح
كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى اخره
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا لما مر في
الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما
ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول
ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم ه

تذنيب

اليس قد تبين لك ان ليس ههنا آحاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون لكل احد
وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل
التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده ه

تذنيب اليس قد تبين لك الى اخره لما ابطل الاحتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الجواز احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان
يكون لكل احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان
المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم
تفرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة
والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده في هذا الكتاب
وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه ه

تنبيه

انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان
الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم
حركة والزمان ه

تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته الى اخره قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل
في نفسه قابل للقسمة الى غير نهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي
هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح

ايضا لذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير فالشيخ نبه
على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير لانه لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره
تصريحا لانه لم يتبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان
حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك
زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من
ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى الماضي والمستقبل والحال لا تصح لان الحال موهوم مشترك
هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها ولو لا ذلك لكان
التنصيف تثليثا لانها هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة
المذكورة على اثبات الجزء

اشارة

قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه
الموصوف بالامرين فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل و
غير هيئته وصورته وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند
الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا

اقول قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم
فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح
والخط والثخن اسم للحشو الذي بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد
ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى
الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال
للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار
متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والجسم كان
بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا نقول
المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا لا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل
والثخين على ما هو فصل للجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل للكم المتصل وحينئذ يكون المجموع
هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين
بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة
اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه
تتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا

هو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي
وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان
كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع
فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو
كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية
شيء مغاير لهذه الامور فانها لما لم يعرف مغايرته لها لم يلزم اثباتها له قلنا كونه موجودا
لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون
ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي به يتحصل جوهريته قوله وانه قد يعرض
له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز
بلفظة قد المفيدة للجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد
تعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي والاختلافي وذلك ليتناولها هذا البرهان على ما سيجيء
بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام مثل الفلكيات وغيرها غير
منفصلة لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار
انفصاله بالوهم وذلك لا يوجب امتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله
وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين يريد
المتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا
ومثلا سائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ
في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي
هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى و
انما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل
للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال و
الانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو
المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا
يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي تعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا
تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل
الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة
هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئاته وصورته قوة الشيء يعني امكان وجوده و
وجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود
الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هي
الصورة الجسمية وهيئاتها الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي اللازم لها

فانه كالصورة المقصودة للجسمية وهذا ايضا دال على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية
دون المقدار قوله الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة
قياس مطوي بالقوة وذلك لانه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له انفصال فينبغي ان يضاف اليه
وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى
ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح
الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر كان غير صحيح
لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا
بد فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية
التي تستدعي محلا حتى انه لبينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو الهيولى واقول
في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما صرفا فهي تستدعي محالا ثابتة
كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله
وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان المراد للشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال
في كلامه هو ان حال المنفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل لكون البرهان كليا وايضا التنبيه على
وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده لانه لا يبعد ان يتوهم المتوهم انه لا يوجد الانفصال على
وجه القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة اي
اعني المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال
ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران هما الشخصين متصلان اخران
بجسمان فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عوده كالاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود
هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا
هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن
اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال
الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال
فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون للاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما يسبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة
وذلك لان ذلك الشيء بحيث لم يكن في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو الذي من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو الجسم
بالمادة ولا بد من انضياف شيء متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو
الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يسمون
ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان
نعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة ليتوقف على احوال الشيئية المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حيث

ماذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ويحوجها
الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام
المادة الاولى ويحوجها الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة المجردة
في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل
الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى هي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت
متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي
بالمحلية اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت
صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة
بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في
الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل انما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك
كونه صفة لذلك الغير

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل
جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد
الجسماني في نفسها واحدة وما لها من لغني عن القابل او الحاجة اليه متشابه
ولا اعرف ان بعض الجوامد حاجتها الى ما تقوم فيه عرضت لها ان طبيعتها غير
مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها انما يقوم بذاته بحيث كان لها
ذات كان لها ذلك لطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل
جسم فيما احسب كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان بيان الحكم المستند للتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع
الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام
الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان
طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتوقف
مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون كل ذي حجم بحيث يطرأ عليه عن
الملاقاة ولحقه لقبول الانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل الذي ضرب في الوجود او
الوهم له وذلك كتشابه الجميع في هذا المعنى ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكيا
وبعضها عنصريا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوجد من حيث هو طبيعة
خاص وجنعه وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول
من المنطق في اخر شرح الاشارات واما يكون لفظ اخذ وجده موجودا في الخارج لا شك في وجوده

فالشرح لجل ذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الملحوظ لذاته مرة ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع ✱ قوله وبالها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف ✱ قوله ولهذا عن بعض احوالها الى قوله تلك الطبيعة اي لهذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت لو ذاتية طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت ✱ قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول قد بينا ان الطبيعة تؤخذ باي الاعتبارات مادة و بانها جنسا و بانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بمتوقفة على ما ينضاف اليها محصلا لها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم لها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي تختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالفجار وعند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للفصل في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجه القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فلو اقتضت اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء ينضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يستدعي الاشتراك في الملزومات وناقض الوجه الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يستدعي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه الامتداد من حيث كل هو متصل لذاته قابل للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى العلم بما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الجنسية الطبيعية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة ✱

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال الانفكاكي البتة ولكنه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة الاجتمال فيها الانقسام الا الذي يتبع يحسب الفروض والاوهام وما يشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية او الفرضية او الواقعة باختلاف عرض قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازنتين وما يشبهه يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين اللهم الا ان يعرض عائق من خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل في هذا العائق لما كان لا ان ما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا انفصال بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ✱

وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال الى قوله وما يشبهها قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو ان الاجسام المشاهدة بسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم وكان انفكاك ينقسم وهما والحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالاشكال وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افاعيل مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب بعينه هو مذهب مثبتي الجزء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي الجزء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي وكان ليس يلزم منه ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة

يستعد [illegible] الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية و الوهمية الى قوله ما صح بين المتباينين هذا ايضا تنبيه المنزلك [illegible] الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور فى طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضى حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمى من حيث الطبيعة تقتضى ما تقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع عن قبول الانفصال و الاتصال او فى جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شئ يقارنه قلنا الانزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول به فى الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرض اضافى واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره والبسائط القول وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا ان يعوق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما فى الفلك او زائلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال هو ان هذا الليس جزء الفلك متصلا بعدم الجزء الاخر منه مثلا ومنفصلا عن العنصر ولا يجوز انفصال الجزئين منه واتصالها بالعنصر مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا يجوز مثل ذلك فى البسائط المذكورة فيقال له انما ذهب الى ذلك المانع وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية امر مقارن للامتداد الجسمى مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال الاخر وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هى عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العائق الى اخره معناه ان كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه فى الوجود لانه لا يمكن فى الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه فى شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية

٨٩

قد انجر الكلام الى ان ذكرها اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية فى الماهية وهو ممنوع لما ذكره الفاضل الشارح كما سبق اليه الاشارة فى التنبيه المتقدم من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما يسلمه من كون البسائط متساوية فى الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا لا نسلم سلمنا وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وقد اورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين

تنبيه

كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة متعادة عن كل عائق لازم طبيعى فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض لك تكون نوعه فى شخصه لكى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه امر لازم طبيعى

وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى قوله والعائق عنه لازم طبيعى هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ ويوجد فى بعضها مترجما بالاشارة وفى بعضها بالتنبيه وفى بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت فى المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر وقال الفاضل الشارح فى شرحه كل ماهية اما ان يكون تصورها مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منها الا شخص واحد اولا تكون واذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا تكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا اعنى بالماهية غير ما اصطلح عليه

تذنيب

اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما يتقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولانا وشيئا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص فى بعض الاشياء قبولها القدر معين دونه هو اكبر او اصغر منه

تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار الى اخره يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماه تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفشية فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون

الهيولى غير متقدرة فى نفسها وكون المقادير لها متساوقة للنسب فان ذلك يقتضى تجويز تبدّل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها المعين لسبب يناديها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا تخصص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كانت جسما

اشارة

يجب ان يكون محققا عندك ان لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الا غير النهاية ولان من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون تمام وجوه المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده ولذا امكنت الزيادة على الشرط يكون هو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فبيّن انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين اللذين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية

اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احد المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضا مبدا لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سياتى بعد وهى ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعنى المقدار عن الهيولى وهى من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها اجل المطالب قال الفاضل الشارح لما بيّن الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبيّن امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى بيان ان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة

عول عليها افلاطن فى ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال ولانه اذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولو تفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تناهى الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما تتزايد كما فى مثلث متدلى الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوصل بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثانى زايدا عليه بنصف ذراع والثالث ايضا على الثانى بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه فى الطول لانا لو انا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا فى التزايد اختار الشيخ المثل الذى لا ينافى حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد وكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن نقول انما قيد الخلاء فى صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولان من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليها قد توجد فى واحد اشارة الى الرابعة ثم شرع فى تركيب الحجة منها وقوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع فى الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اولا ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما قبله مقدمة رابعة لى واية زيادات امكنت لها اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله فيمكن

ان يكون هناك بعدٌ يشتمل على جميع ذلك الممكن قضيةٌ معللةٌ بقوله وان كل زيادة فيكون هذا الكلام
جوابًا لقولك اللام ويكون تقدير الكلام وان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد
فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي
فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله وان معللًا لا لايراد لفظة ان وجهٌ قال في ترتيب
البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعدٌ واحدٌ يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون
والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الممتدادين بعدٌ لا يوجد فوقه بعدٌ اخر او لا يوجد
والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة
الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدقت
على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان
يعرض بين الممتدادين بعد يشتمل على الزيادات غير المتناهية مع كونه محصورًا بين حاصرين
هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع
هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلًا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل
وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه
لم يجعل كون الكل حاصلًا في بعد معللًا بكون كل واحد حاصلًا في بعد فقط بل جعله معللًا بكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلًا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله
واية زيادات امكنت غير متعلقة بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المدلول ونظم
البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه
لما اثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعًا موجودًا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة تصدى لاثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات
لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق
ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودًا بحدٍّ معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد
منه قوله فيكون لا يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي هي القوة يعني
يلزمه من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية
التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الممتدادين محدودًا ذلك التزايد عند حد
لا يتجاوزه في العظم اي لانه كان لامكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي
البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لامحالة الممتدادان ولا
ينفذان بعده اي لانه انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت
الزيادة على التزايد يكون وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع
الممتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على الكل

كان من الواجب ان يقول فاذن وجب ان يوجد بعد يشتمل على ما قاله الشيخ ولما حرفه [illegible] العبارة اورد عليه السؤال [illegible]

لان [illegible] الكل المجموع للغير المتناهي من كل المجموعات المتناهية

لانه لو حصل زيادة في بعد اخر يلزم بعد يشتمل على الزيادات وهو ممتنع ايضا

من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود
لكان الممكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعدٌ واحدٌ مشتملًا
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الممتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به
اعتمادا على فهم المتعلم قوله فيتبين ان لم يكن هناك الى قوله بين حاصرين هذا محال ومعناه ظاهر
قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهي الممتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر
الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول الاشكال
انا لما فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول
بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو
مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك
بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو
غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان
ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشكل المذكور
مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع
منفصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل في هذا الكلام فانما يكون منه وقد حكى لهذا
الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحدة
من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة
بعد اخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه وحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان
كل زيادة فيها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون وهو محال لانا
تدبينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول
مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد
واحد وهذا محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير
مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الممتدادان فالقول
بلانهاية الممتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المنفصلة المذكورة
اعني وجود بعد لا يشتمل عليه بعد اخر جعله الفاضل لعدم حصول جميع الزيادات في بعد
وها هنا لعدم حصول كل زيادة حاصلة في بعد لكن الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره وهذا
ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله
وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن
فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة تخرج من مركزها

قطعي من الخط الغير متناه بحيث لكن نسامته بعد الموازاة بالحركة الكرية فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر وستحيل ان يوجد لوجود نقطة تسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا استعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل من الجهة التي تناهى فيها قدر متناه منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها ويمسك التسهيل لزمه

اشارة

فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ولا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل او الامور التي تكتنف الحامل ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل ولكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه بمشاركة من الحامل فالهيولى اذن تاثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل

اشارة فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى بتنزل في ان لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي تنزيل البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كانت ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهور

وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما كان يستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها والاول ينقسم الى قسمين لانه اما ان يكون لنفس الجسمية او لشئ غيرها وبما اتصل للذات قيدا اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان ترتيب القسمة وحذف احد الاقسام مما لا احاجة اليه والامر ما بيناه مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه الى قوله ما يلزم كليته هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون لزوم الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنفها من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم ثانيا وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اعني لو فرض قدر قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض الكثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا ان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم من هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم متناولا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وتبدل الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اشترط اسم المادة منه وجزم التلفظ به فيما انقطع فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم اعترض في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحتاج الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذ كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه الى قوله وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم للامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق

وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل و
الوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة فاذن جسمه لما يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا
خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا من ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا
للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب
التشكيلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم
الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد ان كان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الثاني
بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل
فقط قوله فبقي انه مشاركة من الحامل لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم
حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تاثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه
كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في
وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب

وهم وإشارة

او لعلك تقول وهذا ايضا يلزم منه في اشياء اخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه و
طبع الجزء وطبع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصل للفلك عن
قوة طبيعية اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او
عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا
يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول
صورة الكل صورة الكل فهذا له عن عارض مانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك
الصورة ويحملها ويتجزى بها واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب
شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا او غير كل
بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فالاجب
ان تستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او وضوح
موضوع لحق سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة

وهم واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزم منه في اشياء اخر الى قوله وطبع الكل واحد
هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد

لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه
ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يكون
ان يكون شكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء
والكل واحد فاذن حينئذ لم اختلفت الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز مثل
شكله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء
المفروض من مقداره ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله لاشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس
في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة
لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسائط انما يتاخر وجود
جزئه عنه كلا كما في المركب وتكون جزئية احد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده
بالسبب ولما كان الغرض اعم من الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك يريد ان نفرق بين
الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره بجملة ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها
نصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعد مثل ذلك لاستحالة
ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا
يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن
ليس يمكن حمله على الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك الى قوله بعد حصول صورة
للكل صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة
الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه
ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد
ههنا هو الذات نفسها او ما يصدر عنها الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر
عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي صدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك
الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل والاشكال لما يكون بالفرض بعد حصول
صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل
لها لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت
ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ
ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى
مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل
وهو الصحيح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى
لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويكون ان يكون فاعل قوله
الا لمن هو ما في قوله ما للكل فيكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله
فهذا له عن عارض ومانع الى قوله ويتجزى بها اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى

لا كلّ والجزء المضاف لجعلهما الى الآخر ومانع وهو لغيب الجزء جزءًا مفروضًا بعد حصول الكل
فانّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادّة القابلة
للصورة الجسمية الحاملة ايّاها المتغيّرة معها لطريان الانفصال عليها قوله وامّا المقدار
الى آخره يريد انّ المقدار لو انفرد لكم يكن للكلّيّة والجزئيّة اصلًا فضلًا عمّا يلزمهما لانّ نفس
طبيعته واحدة فلا تقتضي الاختلاف في الكلّ والجزء وليس هناك علّة فاعلة ولا مادّة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلّا وغير كلّ بحسب الى الفرض
لا من نفسها ولا من علّة ولا من مقارنة قابل وهي اصحّ وفي بعضها لا من نفسها لا من علّة ولا من
مقارنة قابل وبتقديره لم يصر كلّا وغير كلّ بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدّم الّا من نفسها لانّه
لا علّة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانّه لا يجب ان يستحقّ الاختلاف
فليس يمكن ان يقال ههنا اجتهاد شيء من غيرها بغير من الفاعل ثمّ قال يجب امكان وقوع ما يعني المادّة
التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثمّ قال او هو موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيّد بهاهنا لانّ الفلك فيه فاعل هو الصورة
النوعيّة ومادّة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثمّ تبع ذلك اللحوق ان خالف
الجزء فيه الكلّ واعترض الفاضل الشارح بانّ تعليل اختلاف الفلك في الكلّيّة والجزئيّة
بالمادّة غير صحيح لانّ مادّتي الكلّ والجزء ان اتّحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في محلّ
واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلّيّة من الآخر وان تباينتا كانت المادّة متخالفة في الكلّيّة
والجزئيّة وحينئذ ان احتاجت الى مادّة تسلسلت الموادّ والّا فالصورة ايضًا وجدها تخالف
فيها من غير احتياج الى مادّة فان قيل تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب
لكونها اولى بان تكون كلّا منه قلنا فليكن تقدّمها في الوجود وحده سببًا في التفرّد
عن المادّة والجواب انّ المادّة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف
من الصور والاعراض المادّيّة بها كالزمان الذي يتّصل لتقدّم والتأخّر لذاته وتصير به
متقدّمة متأخّرة على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المادّة
ولم تحتج هي الى غيرها

تنبيه

هذا الحامل له بالة الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة به ولو كان له
في حدّ ذاته وضع وهو منقسم كان في حدّ ذاته ذا حجم او غير منقسم كان
في حدّ نفسه مقطع منتهى اشارة نقطة ان لم ينقسم البتّة او خطًّا او
سطحًا ان انقسم في غير جهة الاشارة

تنبيه هذا الحامل انّما له الوضع من قبل اقترانه بالصورة الجسميّة به يريد بيان انّ
الهيولي ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انّما تستفيده من الصورة الجسميّة وهذه مسألة
يبتني عليها البيان على امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة الجسميّة وذلك لانّ البرهان
عليه انّها لو انفكّت عن الصورة الجسميّة لكانت امّا ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
امّا الاوّل فلانّه مناف للحكم المذكور وامّا الثاني فلما ذكره فيما تلوهذا الفصل ما الوضع

بالات على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسّيّة اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاوّل والمعنى انّ الصورة
الجسميّة هي العلّة في كون الهيولي ذات وضع ويتبيّن منه انّها هي التي تفيد تشخّص الهيولي
وتعيّنها على ما سيأتي بعد قوله ولو كان له في حدّ ذاته وهو منقسم كان في حدّ ذاته ذا حجم
اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو امّا ان يكون منقسمًا على
الاطلاق اي في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسمًا في جميع الجهات كان بانفراده
دالّة عن الصورة جسمًا ذا حجم وقد كان حاملًا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم كان في
حدّ نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسمًا على الاطلاق وغير
منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به انّ الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير
منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لانّ الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي
الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانّه لو انقسم في تلك الجهة
لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعًا وكلّ مقطع اشارة هو
ذو وضع غير منقسم وكلّ ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتدّ اليه ولا تتجاوزه
يكون مقطعًا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حدّ نفسه مقطع منتهى اشارة
قوله نقطة ان لم ينقسم البتّة او خطًّا او سطحًا ان انقسم في غير جهة الاشارة لهي ذلك
المقطع لا يخلو امّا ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو امّا ان ينقسم في جهة
واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاوّل نقطة وعلى التقدير الثاني خطًّا
وعلى التقدير الثالث سطحًا وانّما لم يحتمل قسمًا آخر لانّ الابعاد الجسميّة ثلاثة والمفروض
احدها ملحوظ للاشارة لم يبق الّا اثنان فالحاصل انّ الهيولي لو كانت ذات وضع بانفرادها
لكانت امّا جسمًا او نقطة او خطًّا او سطحًا وكلّها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل
وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبيّن من تصوّر ماهيّاتها فانّ الجسم والخطّ والسطح
لكونها متّصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن
ان تكون اجالة في غيرها ولا لكانت جزءًا لا يتجزّى والحامل لا ينهاك وهو ليس بنقطة
ولوضوح هذه المعاني لم يتعرّض الشيخ لبيانها وسمّى الفصل بالتنبيه لانّه لم يحتج فيه الى
الى قسمة

تنبيه

فلو فرضنا هيولي بلا صورة وكانت بلا وضع ثمّ لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال انّ ذلك لانّ الصورة لحقتها هناك
كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعًا هنالك او كان قد
عرض لها وضع هنالك ثمّ لحقتها الصورة الاخرى وانّما ليس يمكن فيما نحن
فيه لانّها مجرّدة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ايضًا ان يقال انّ
الصورة عيّنت لها وضعًا مخصوصًا من الاوضاع الجزئيّة التي تكون لاجزاء
كلّ واحد مثلًا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه

من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقًا من
تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير
ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصًا بسبب موضعه الاول وهو اقرب
مكان طبيعي للمياه مما كان موضعًا لهذا الصائر ماءً وهو هواء وانما لا
يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة ٥

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات
وضع مخصوص يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من
البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت
بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع
بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في
موضع من المواضع او تحصل وان حصلت فلا يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او
في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث
ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن
اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا
محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين
الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله
فليس يمكن ان يقال الى قوله بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق
بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن هاهنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى ما كانت
هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان لو
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كالجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان
صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كالجزء من الهواء
ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزء لسبب ولحقت صورة الماء مادته هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل
اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن هاهنا
شيء من ذلك لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان
يقال الى الاخر وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان تلحق
الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو
ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن

متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها
دون البعض قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزوية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنبين انما تقتضي تعيين الموضع
الكلي لان كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء
الارض وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض
بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذكر للوجه
من المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا او عارضا بحسب الصورة السابقة اعني
في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي
لا لوجه الصورة المائية فيه وانما لم يقصد الى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو
اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع
السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي سبب لحوق الصورة
حال وجود وضع جزئي هناك فهاهنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب
قصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي
منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما
بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة
وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول
اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع
مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه
في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق وهو حاصل
ثم وغير حاصل هاهنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد
اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها
باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحيان الممكنة فيجاب بان الوضع
السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وهاهنا ليس وضع سابق فلا
تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اقل الاشكال لمن هو ان الجسم العنصري لا
يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان
الهيولى لو اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه
لانها تحصل في احد الاحيان واجاب عنه بان كل صورة نوعية مسبوقة باخرى
معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق
اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر وانما تشككه
بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها

بالجملة الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولي الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة ٥

تكملة بلب

فالحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمانية ٥

ش فالحدس من هذا ان الهيولي لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمية وفي نسخة الجوهرية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة كانت بانها حال الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل وابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث واحال ذكر امر ملحدس بالمطلوب ولم يصرح بشيء مطلقا لان موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون المراد في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولي المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولي عن الصورة بل يدل على ان الهيولي المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولي المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولي الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية

تنبيه

والهيولى قد لا تخلو عن صور اخرى وكيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير الجرمية وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضي للجسمية العامية المشترك فيها ٥

ش والهيولي قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان من طلب الحق لجانب المقارنة فمعنى لا تخلو بها تقارن ولما كانت الهيولي لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ هاهنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم لتعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولي لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد الى قوله وكل ذلك غير مقتضي الجرمية اي وكيف تخلو الهيولي منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك لعسره وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول

ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولي لان القابل لا يكون فاعلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولي والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لها لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولي لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله ولذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ووضع خاص متعينين اي الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان تكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحاجز ويا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا مع غير حصوله في ذلك الاين وربما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تلخيصه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة تقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى الاختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصورة لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعراضا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فان من الجانب

انه لكون صعوبة القبول عدماً لسهولته أو بالعكس ومبدأ العدم كون أن يكون عدمياً واكوان أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً واما جعل بعض الصور العنصرية اعداماً فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الحرارة فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنهم من المعارضة أولاً بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور وان لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه ونحو ذلك في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير احتيال الى وجه هذا الناظر

اشارة

واعلم انه ليس يكفي ايضاً وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية ولا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما تختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر تطلع منه على اسرار اخر

اشارة واعلم انه ليس يكفي ايضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية الى قوله من القدر والشكل قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت المقادير والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين مما مر واحدهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بانه قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل وكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحداً اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل المشابه للكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا لمجرد وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما تختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة المقادير والاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفاً لا متفقاً لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يتبدد وجودها بالنسبة باضيافها الى سائر العلل عللاً لا تتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخر قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سبباً لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا التحقيق هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم متحرك بالحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر

وهم وتنبيه

واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقاً او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقامه للآخر من الآخر بعلية بل تكون سبب ما خارجاً عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر

وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة الى اخره يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولاً الاقسام المحتملة

لتبيّن ما هو الحق منها قال الشارح الفاضل بلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فامّا ان
يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون
كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة
اقسام وللاوّل منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء
منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة
والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول
التلازم عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون ما بينها وبين معلولها او بين
معلولين لها كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا مّا لكل واحد منهما بالاخر على
ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث لذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر لكن
الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما
يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن
باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما
الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم
من جهة القبول ولما استحال ان تكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام
الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر
تنبيه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو
ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم
الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع
الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في
ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم
بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة
ليعرف انها علة من حيث لا تباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم واقول وعلى
قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره
والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة
ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى المقارنة
الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الا ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة

وجوب المقارنة خلق بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه
وقع في عبارته توسع ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة
المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل التي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في
اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاج في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية
تعطي ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر من ان
الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهو القدر الكلي في بيان ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان يكون احدهما تابعا في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان
كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال
الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسيتبيّن انه ليس على وجه لا يكون احدهما تابعا
في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا
فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق
بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجاد
يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة
كما ذكرناه هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول هو
علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة
علة بعيدة قريبة قال وقوله او يكون الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك
بها من زاد ان ينسب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية
اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون منها مما به الاخر من الاخر بعليه
بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء
اقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على
تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الظاهر انه اراد بقوله او تكون
لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعلية اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين
قال ثم ههنا شك وهو ان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس اولى
من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وهو
ذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا
يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا
الوجود متكافيان في الوجود الثاني انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء
كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا
يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض
الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول

الشكل الاول هو باطنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقول الى بسط والشكل الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما ۞۞۞

إشارة

لكنّ الصّوَر التي تفارق الهيولى الى بدلٍ فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بدّ في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سرّ آخر

اشارة اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل وليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة الى قوله احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر السر يعود لانه هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق تفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فنعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث صورة ما لا من حيث صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد لم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فنعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وتمام شرحه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة تشخص ذلك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتنساق الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع ۞

إشارة

يجب ان تعلم في الجملة انّ الصّورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منها سببًا لقوام الهيولى مطلقًا ولو كانت سببًا لقوامها مطلقًا لسبقتها بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لماهيّة الصّورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضًا للهيولى بالوجود حتّى تكون بعد ذلك للصّورة وجود غير وجود الهيولى على انها معلولة من جنس ما يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيتها فانّ اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود لكن قد علمت انّ التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصّورة الجرميّة في حدّ نفسها الا بهما او معهما وقد تبيّن انّ الهيولى سبب لذلك فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتمّ وجود الصّورة السّابقة بتتمّة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتّضح انّه ليس للصّورة ان تكون علّة للهيولى او واسطة على الاطلاق ۞

اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان فهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء يكون مع المتاخر عن الشيء يجب ايضا ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثامنة من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فيخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر نحوا من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بلا تعلق كالمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين واعتبارين فيها ولا تعلق لاحدهما بالآخر بوجه غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق من تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية ومالاهم

متأخرًا عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدّمًا عليه فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن
يكونا قبل الجسمية أو معها ولقائل أن يقول إنّ الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي
متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم
والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف
يمكن أن يقال إنّه متقدّم عليها والسبب في الغلط في البيان الأوّل هو في قولنا لمّا لم تكن الجسمية
علّة لهما فهما إذن غير متأخرين عنها فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدّمًا عليه بالعلية
والتقدّم بالعلية أخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعلّ الجسمية
وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعلية لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الاثنين
أو كتقدّم أجزاء الماهية المركّبة على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة
شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدّمة أقول
وهذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث
الماهية لا تتعلّق بالتناهي والتشكّل لأنّهما إنّما لا تنفكّ عنهما من حيث الوجود
ومعناه أنّ الصورة المتشخّصة محتاجة في تشخّصها إليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في
تشخّصه إلى ما يتأخّر عن ماهيته كالجسم إلى الأين والوضع المتأخرين عنه فإذن التناهي
والتشكّل غير متأخرين عن الصورة المتشخّصة من حيث هي متشخّصة وإن كانا متأخرين
عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة أنّ التناهي و
التشكّل من توابع المادّة وتقريره ما مرّ ثم قال ولمّا عرفت هذه المقدّمات فنقول
الهيولى متقدّمة على التناهي والتشكّل وهما إمّا متقدّمان على الجسمية أو موجودان
معها فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الصورة أو على ما مع الصورة وعلى التقديرين
فالهيولى يلزم أن تكون متقدّمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة
مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهيولى المتقدّمة عليها وهذا محال ولقائل
أن يقول عندكم أنّ الصورة شريكة علّة الهيولى فهي على مذهبكم متقدّمة والحاصل
أنّ الذي قد أبطلتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة
أقول قد مرّ أنّ الصورة إنّما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما لا من
حيث كونها صورة متشخّصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدّمة على الهيولى أمّا إذا
جعلناها علّة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخّصة لأنّ الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز أن تكون علّة مطلقة للهيولى المتعيّنة كما مرّ ويمتنع أن تصير متشخّصة
قبل وجود الهيولى فإنّها هي القابلة لتشخّصها فهي سابقة على تشخّصها وسيأتي لهذا المعنى
زيادة شرح ولنرجع إلى تفسير المتن قوله ولو كانت سببًا لقوامها مطلقًا
لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علّة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت
سابقة بوجودها على الهيولى أقول وفيه إشارة إلى ما ذكرناه وهو أنّ السابقة
بالوجود هي المتشخّصة قوله ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصّلة الوجود سابقة أيضًا الهيولى بالوجود معناه أنّ الصورة لو كانت علّة

مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة
والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضًا على الهيولى لأنّ السابق
على السابق سابق قوله حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض
النسخ حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على كلي الروايتين
ظاهر وعلى الرواية الثانية أنّ علّية الصورة تقتضي تقدّم علل ماهيتها ووجودها
جميعًا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فإنّ العلّة المتقدّمة على معلولها
مغايرة له فانظر كيف فرّق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخّصها فإنّ كلامه
يقتضي تقدّم أحد الصنفين على الهيولى وتأخّر الصنف الآخر عنها قوله على أنّها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلّة وإن كان أيضًا ليس من أحوال المعلولة لماهيته
فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل الشارح
اعلم أنّه يجب علينا أن نفسّر هذا الموضع أوّلًا ثمّ نبيّن احتياج الحجّة المذكورة في وجوه
الإشارة إليه ثانيًا فإنّه قد يتوهّم أنّه لو أسقط هذا القدر من البين وضمّ ما قبله
إلى ما بعده فإنّه يتمّ هذه الحجّة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجّة لغوًا أمّا
التفسير فهو أنّ المراد من قوله على أنّها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلّة
هو أنّ الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن
العلّة فإنّ المعلول قد يكون مباينًا عن العلّة مثل العالم مع الباري تع وقد يكون محلًّا قابلًا لها
مثل مسئلتنا هذه فإنّ الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت
محلًّا لها فإنّه ليس يستبعد أن يكون الشيء علّة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلّة
تقتضي أن تكون حالّة في ذلك المعلول فتكون الصورة علّة لوجود الهيولى وتكون أيضًا
علّة لجسم آخر وتتّصف بكونها حالّة في ذلك المحلّ وقوله وإن كان أيضًا ليس من أحوال
المعلولة لماهية الصورة إلّا أنّه لا يجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لأنّ المعلولات
المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلّة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه أقول إنّ الشيخ لا يذهب إلى أنّ الهيولى معلولة
لوجود الصورة الذي يزول مع بقاء الهيولى وليس أيضًا مراده بقوله فإنّ اللوازم المعلولة
قسمان أنّ المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود
بل مراده أنّ المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها وأمّا دليل
أيضًا هذا الفاضل قبل هذا وكلّ واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لأنّه قال في الشفاء
في الفصل الرابع من ثانية الإلهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز أن يكون بعض
أسباب وجود الشيء إنّما يلزم عنه وجود شيء يكون مقارنًا لذاته وبعض أسباب وجود
الشيء إنّما يلزم عنه وجود شيء مباين لذاته فإنّ العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا ثمّ البحث
يوجب وجود القسمين جميعًا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنّه أراد بقوله ههنا فإنّ
اللوازم المعلولة قسمان ذكر التجويز العقلي وأراد بقوله وكلّ قسم منهما داخل في الوجود
أنّ البحث يقتضي وجود القسمين جميعًا في الخارج قال وأمّا بيان أنّ الشيخ لماذا

ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها هاهنا
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضمّ قبل هذا الكلام الى بعده لتمّت الحجة بل هذا الكلام
انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام
هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى
الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز
ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون
محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت
هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا
الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود
الهيولى لكانت كالاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى تكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا
للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان
تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توجه هذا الاعتراض
ههنا ذكر ما تبيّن به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا
بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع
بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدّر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان
تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى
حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصّلة في الخارج وجود الهيولى التي هي
معلولة لها او حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود محصّل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة بحسب المرتبتين شاء قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير
يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة
والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخّصة لانه لا يكون يحصّل للعلة في الخارج وجود به
لان العلة لو سبقت بوجودها سبقته بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن
وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي
مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة وكانه قال لو قدّرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال
الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمرتبتين ثم ان الشيخ
استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز
ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية و
مقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية
الصورة مطلقا فنبّه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته على ان المعلول

المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة بكون الماهية
جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه هاهنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس
من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود
عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء منها نص هذا الكلام
مذكورا فيما مرّ من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة و
المباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة فيها كل قسم منهما داخل
في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمّم البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام
ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها
ويبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من
الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه
ما مرّ في المقدمة الثالثة قوله فقد تبيّن ان الهيولى سبب لذلك قال الفاضل الشارح
ومعناه ما مرّ في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتمة
وجود الصورة الى آخره وهذا مآل الخلف وقد بيّنه بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان
التناهي والتشكل كانا مما يتم به وجود الصورة لا ماهيتها فانها غير متاخرين عما هو تتمة وجود
الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر

وهم وتنبيه

ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في
ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في
الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بل انها محتاجا اليها
في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج
اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا
الى الكلام المفصل

وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود الى آخره قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان
الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم
ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان
يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت
بطل قولكم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة
معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة
فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة
تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصّلة في الخارج تكون
متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله

انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود لكن لم نقل انها العلة الموجدة للصورة
ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وحصولها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء
يوجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي و
التشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن
ليست الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها
به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تخلص بعد هذا الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية
احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه

اشارة

انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقبه بدل
لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل
وليس بواجب ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون
الهيولى قامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما
بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة

اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة
فان لم يعقبه بدله لم تبق المادة موجودة الى اخره يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية
على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور
قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان
يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال ان الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل مشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة
ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقرير ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن
المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة
لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة مقيم للمادة لكونه حافظا لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم
من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بواسطة ذلك البدل صدق ان
نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يحصل لم يكن حافظا لوجود
غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة
للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال
ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة
على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة الدالة
على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على
الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما ولما كان كذلك فمتى زال

اين متعين او شكل معين او مقدار معين فلابد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار
اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح
في بعض الاشياء بالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة
على الهيولى اشار الى ان المسألة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة
للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وقد
مر بطلانه وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة
للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما يباين ذاته ذاتها لعلة كما سبق شرحه
فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام
كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى
وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان
الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلا او معطيا للوجود
واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه من ان ليس كيفية تقدم احدهما
على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما
انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين
ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو
جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون
هذه الاعراض صورا فيدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم
للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة
بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض
اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة
لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم واذا النقض بها ليس بمتوجه واما قوله
فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره
لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا
ينافي اقامة المادة بالصورة

اشارة

ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر فيكون كل
واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه ولا يجوز
ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان
لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما و
ان لم يكن مع الاخر وان تعلقت ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما

قد بان بطلانه فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى
والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية سواء وللصورة
في الفاسدة الكائنة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو ٥

اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يتام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر على نفسه. نريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يعتمد كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يتقوم مع الآخر الى قوله وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو ان كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق ان وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا بيان ان الشيئين لما كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان المضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منها حاجة الى الاخرى لان احدى المضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في المضافات قلنا دعوى انحصاره في المضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير ولكن البيان هو الدعوى بعينه بل الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما ذكره بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم لما اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحد منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها

الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا تلازم في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذكر ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد الى قوله سواء قد بينا فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر ولما بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله وللصورة في الفاسدة الكائنة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم هو ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى ٥

اشارة

انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد
عن سبب اصلي وعن معين بتعقيب الصور لولا اجتماعهما لم يتم وجود
الهيولى وتتشخص لها الصورة وتتشخص هي ايضا بالصورة على وجه
يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل ٥

اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية الى قوله لم يتم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت ان يتحقق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل بتقييده وهو كما ذكرناه ثابت موجود دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يعين بواسطة

المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعينه السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذكر المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من القلب والشكل عليها فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ما هو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما تشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما تخالفها في الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا الجمل قال الفاضل الشارح لما بين الكيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هاهنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا لا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عنه بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فلذلك منا اقول تشخص الهيولى بتلك الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بتلك الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان لم تكن هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل تدبيرا ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما تتشخص بالمادة لتشخص لها من حيث هي قابلة للتشخص بحصة النوع لاجلها لشركة لا من حيث هي فاعلة لذلك فالفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة بكون الهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها سقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح ان الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق ولا التقييد

ذلك والمعنى انهما على علية الطرفين فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعنى من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعنى على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقرير الكلام هكذا عن سبب اصلي وعن معنى يكمل وجوده عن السبب الاصلي بتعقيب الصورة فالمعنى المتعقب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل

بذلك الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما

انه علة بالوجهين جميعا بلا توسط والثاني مع توسط حيث الهيولى والصورة فهي علة في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب وايجاد الصورة منه وهي صورة ما لان العلة التامة القريبة مجموعهما

بل لم يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه نذهب هاهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا ولما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية

وهم وتنبيه

او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا الشك تحققه وهو ان العلة لحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل لغيره انما امكن رفعه لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت اولا وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما

قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه الى اخره لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك لا اختصاص لها بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات متقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود بجانب العلة مما يوجبهما معا اقدم من جانب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول

تذنيب

يجب لك ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال

قوله تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك الى اخره الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور واما لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة للسبب لكن يكون مجموعهما علة للهيولى تلك قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة

البهائم

اذا زالت وجب ان يحفظها بدلٌ ومُعقّب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الكليات بل يتناهى هنا بان القابل لا يكون فاعلاً وهذا البيان كان عامًّا لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امّا لتلطّف هذا في معرفة ان الحال فيها واحد واقول ـــــــ ويتفاوت الحال فيه ايضا بشئ اخر وهو ان استعداد الهيولي لقبول الصور في الفلكيات لا يجئ لذاتها مستفاد عن مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيها لا يختلف بهذا التفاوت

تنبيه

الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسمًا فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امرٌ يدخل في تصوره جسمًا ولذلك قد يمكن قومًا ان يتصوروا جسمًا غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يفترض عند الحركة والخط المحيط بالدائرة قد يوجد ولا نقطة واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لو كان سائر مفاصل الاجزاء في المقادير بالفعل لا يتعذر وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقول الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد هذا اهل التحصيل واما الذي يقال ما لعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خطا او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها

تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة

فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض للبسيط والجسم الطبيعي انما هو معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداد الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو كذلك تقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع الا ان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست معدومة لعدم الامتداد فيها قال ـــــــ الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط له والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم واقول ـــــــ التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وهذا انتهاء به العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة للجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له فهو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان الجميع معنى مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح الى قوله امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين تصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تركبه من الهيولي والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لانا تصورناه قبل معرفتنا بها تصورا ملتبسا بالرسوم وبعد معرفتنا بها تصورا ملتبسا بحدود مشتملة عليهما او كلفت تصور الشئ غير مقتضي اجزائه وكيف ما دارت القصة فلا يكون مثله في السطح والتناهي قول ـــــــ والجواب عنه ان اجزاء الشئ في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين لانهما ليسا بمحمولين على الجسم فبقي ان يكونا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه

واجزاء الالف لذلك ثم احتمل ان يتصوّر كون ذي السطح ذي التناهي جزاين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين
انهما ايضا ليسا كذلك لامتناع تصوّره عن تصوّرهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزوه العقلي و
بجزوه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوّم
بالسطح ولا بشيء من هذه المعاني اما الاوّلان فلما مرّ واما الاخيران فلما سيأتي وهو ان السطح لا يجعل
الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم
بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل
لانا بيّنا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروضها
للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح لا
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في البرهان اللمّ اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي
وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه لما اخذ النهاية تارة
مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف
ساغ له ان يجعل اضافة العارض التي هي عرضية سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان ملاك الاضافة
لا تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب
والحق ما قدمناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا
ثم يعرض لها الاضافة باعتبار ما ذكرنا هذه الشبهة قوله واما السطح كسطح الكرة الى قوله ولا
نقطة يريد بيان ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان
لهما مع عدم التناهي ويجب ان تعرف اولا الالفاظ التي يستعملها في هذا الموضع فنقول الكرة
جسم يحيط به سطح ويوجد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما
قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة الذي تتساوى ابعاد جميع
النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة
باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز الى قوله ومعناه يتأتى قسمته فيها يريد
ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا بايجاد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث
الفرض فان تقاطع الاقطار انما يقع على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة
فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فلا كذلك حال المركز ثم ذكر ان
وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما
مرّ ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في

الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا
الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهذا
القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير
المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب
الانقسام واجاب ان هذا كلام فرضي والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان
لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يكن فيها شيء مما ذكره وهذا الكلام لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا الامتياز في نفسها عن سائر الاجزاء
اذ لا تركّب انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لا تمتاز وان لم يفرض لان تصوّر المنتصف
فرضه فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود الى اخره افاد
هاهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير
حقيقي بل تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح

تنبيه

ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وأنه لا ينفذ جسم في جسم ولا يقف له غير متنح وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والأعراض

قوله ما أسهل الى اخره يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي ان هذا الحكم
اوّلي وهذه المسألة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسألة
هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم ولا يقف له غير
متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاوّلي في مبادي التعلم به وبامثاله
فان من يتوقف ذهنه عند حكم اوّلي ينبّه عليه بالاستقراء وامثاله وقوله وان ذلك للابعاد لا
للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور بل الاعراض
لا حجمية لها في العظم الا بالعرض وان الابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في
ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون
الكل مساويا للجزء واعلم ان النقطة لا حجمية لها في العظم فلذلك لا تمتنع عن الاجتماع الرافع
للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض
والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق
حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
فمن يحكم بان هذا الحكم يشتمل فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير

إشارة

إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متفارقة وتارة متباعدة وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساما ما محدودة القدر وتارة أعظم وتارة أصغر فبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعا مختلفة كذلك بينها

ابعادٌ مختلفةُ الاحتمال لتقديرٍ ما وتقديرٍ ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فان كان بينها خلاءٌ غير الاجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعدٌ مقداري ليس على ما يقال لا شيءٌ محضٌ وان كان لا جسم

اشارة الى تحدّد الاجسام فى اوضاعها تارةً متلاقية الى آخره يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انّه لا شيء محض وفرقة تزعم انّه بعدٌ ممتدٌّ فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل الشارح نعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمّى بعداً مفطوراً ولا يتناول الخلاء الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساماً تختلف ابعاد ما بينها لتستعدّ للخلاء الواقع بينها بها فانّ اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدّر بشيءٍ اصلاً ثمّ بيّن انّ الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير بانّه يتجزّى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدّمة هي انّ كلّ ما كان كذلك فهو امّا كمّ متصل اعني البعد المقداري وامّا ذو كمّ متّصل اعني الجسم واذ كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعدٌ مقداري ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الاولى ولم يكن لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية

تنبيه

ولا فقد تبيّن لك انّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادّة وتبيّن لك انّ الابعاد الجسميّة لا تتداخل الّا بعد تنحّيها فلا وجود لفراغ هو بعدٌ صرفٌ واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحّى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعدٌ مفطورٌ فلا خلاء

تنبيه واذ قد تبيّن انّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادّة الى آخره يريد ابطال المذهب الثاني فانّه ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدّمتين ممّا تقدّم بيانه الى الحكم الذي ثبت فى الفصل المتقدّم احديهما انّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادّة وهو ممّا تبيّن فى باب اثبات الهيولى والثانية انّ الابعاد الجسميّة لا تتداخل وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعدٌ متّصلٌ والبعد المتّصل ذو مادّة فالخلاء بعدٌ ذو مادّة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعدٌ صرفٌ واذا اضاف اليه الثانية صار هكذا الخلاء بعدٌ متّصلٌ والبعد المتّصل يتنحّى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحّى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مفطوراً من شانه ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحّى عنها ما بينها اعني الخلاء ولم يثبت للاجسام بعدٌ مفطورٌ ثمّ انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانّما وسم الفصل بالتنبيه لانّه لم يستعمل فيه مقدّمة لم تتبيّن قبله

اشارة

ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى الذي يسمّى جهة فى مثل قولنا تحرّك كذا فى جهة كذا او فى جهة كذا ومن المعلوم انّها لو لم يكن لها وجودٌ كان من المحال ان تكون مقصداً للمتحرّك وكيف تقع الاشارة الى لا شيء فبيّن انّ للجهة وجوداً

اشارة ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى الذي يسمّى جهة الى آخره يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يكون ان تقصدها المتحرّك لا بمعنى على الاستقامة او الاشارة الحسيّة فى سمتها ووجه المناسبة انّها كما ستحقّق نهايات الامتداد وقال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما انّ الخلاء يظنّ انّه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انّها امور تعرض للنهايات والاطراف كالخطّ والسطح فهي مناسبة لها واستدلّ الشيخ على وجودها بقياسين احدهما انّ الجهة مقصد المتحرّك والمتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني انّ الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود

اشارة

اعلم انّه لمّا كانت الجهة ممّا يقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون الجهات لوضعها تنتاولها الاشارة

اشارة اعلم انّه لمّا كانت الجهة الى آخره يريد بيان انّ الجهات ذات اوضاع وليست من المعقولات المجرّدة التي لا وضع لها وبيّنه بقياس يشارك القياس الاوّل من القياسين المذكورين فى الصغرى وهو انّ الجهة مقصد المتحرّك والمتحرّك لا يقصد ما لا وضع له ثمّ يتبيّن بهذا القياس ايضاً انّ صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بيّناً يجب التصديق فانّ بيّنته فى نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كلّ جهة ذو وضع وكلّ ذي وضع قابل للاشارة الحسيّة

اشارة

لمّا كانت الجهة ذات وضع فمن البيّن انّ وضعها فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لما كانت الاشارة اليها ثمّ هي امّا ان تكون منقسمة فى ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرّك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرّك ولم يقف لم يخل امّا ان يقال انّه يتحرّك بعد الى الجهة او يقال يتحرّك عن الجهة فان كان يتحرّك بعد الى الجهة فالجهة وراء المقسوم وان كان يتحرّك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا الجزء فبيّن انّ الجهة حدٌّ فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف لهذا الامتداد وجهة للحركة فيجب لك ان تحرص على ان تعلم انّه كيف يتحدّد للامتدادات اطرافٌ فى الطبع وما اسباب ذلك وتتعرّف احوال الحركات الطبيعيّة

اشارة لمّا كانت الجهة ذات وضع الى آخره يريد بيان ماهيّة الجهة وانّما اخّره الى هذا الموضع لانّ من الواجب تقديم بيان الهليّة على بيان الماهيّة فبيّن اوّلاً انّها موجودة ثمّ بيّن انّ وجودها على ايّ انحاء الوجود ثمّ قصد بيان الماهيّة وهي على الحقيقة طرف للامتداد غير منقسم وانّما يتحقّق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول

لانه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه لا الى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان ما قد يكون قسم آخر هو الحركة فيه وايراد قسمة لا تصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود التقسيم الى ما ذكر ولا يجوز ان تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة

وهم وتنبيه

لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غرضنا من الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما تتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما تتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود او العدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت يحصل لها بالحركة وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكتاب

وهم وتنبيه ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد الى آخره الوهم هو شك في كبرى القياس الذي اثبتنا بها وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما ان جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني القيام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل الحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا الى ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية

اشارة

اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد عما يكون بالفرض واما الذي يتحدد بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة للجهة الاخرى من غيره بعد

اذن ان يتحدد بشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد واحد ان فترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي هي بالطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يتحدد بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يتحدد بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحد منهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين اذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك ان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى مما يليه الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فتبين لك ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو على حال اما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد ما يقابله

اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى الجهات الى قوله كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب الامكان فرضنا في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الجهات ان الجهات ستة مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو

للفوق والسفل والحال يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان بيمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق و
السفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه
من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في
القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قوما متخصين على طرفي قطر للارض يقتضي ان
يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر ولا يشتد لانه ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء و
ما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان
ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر
من قطر الارض هو الذي يلي الارض للقدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي
يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي
يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ذلك ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما
قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك
بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور
فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء لا يتصل
فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض
اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
في خلاء الى آخره تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه كالخلاء والملاء او
في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها
ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين بالطبع واثنتين فيجب اذن ان الثاني حق
وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج عما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة
منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان
هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا
يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما
جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد
بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول

ينتهي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتداد بل القرب الذي
يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه وهذا القسم راجع الى كون
المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون على سبيل المباينة فباطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن
لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني
ان كل واحد منهما جهات لا متناهية بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس اولى من وقوعه في جهة
اخرى وعلى بعد آخر مما يلي فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل
وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في
وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علق الحدين
صار دورا والا تسلسلت ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من
حيث هو واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات

إشارة

كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحددا له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق ومعه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر

اقول كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده الى آخره
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي تجوز تلك الحركة
عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي ولا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه
ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا تجوز الحركة الاينية عليه والثاني
هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين
ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته
متحددة عند حصوله فيه وعند لا حصوله بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه
مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة
لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة
لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو
اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة
متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه لعين الجهة و
المتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
علة الهيولى فهو متقدم على الاطلاق تقدما من ضروب التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب

فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة المستقيمة فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه
فما الفائدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلت الجهات لا تتمايز
الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى ثبات المحدد هي
لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان لقائل ان يقول تناهي الامتدادات كاف
في ثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات
بالنظر ويتجاوز عما بالعرض او نقول لما كان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون
بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر
كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون
بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث هي كذلك فرفع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل
يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لما بين بما ذكره في النمط السادس
في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يكون وذلك لان عدم الخلاء متدارك لوجود ذوات
الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا والمتأخر عن الشيء ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب فيلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته
ممتنعا في غيره وهو محال

تنبيه

فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا
ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان كان
ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه ولعله لا يكون المحدد
الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول
موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة
الابداع ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا

تنبيه فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات الى قوله فيكون له موضع
لا يفارقه يريد ان يذكر بعد ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة بيان ما يرجع اليه فيقول في
تفسير الموضع والمكان انهما مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن الحاوي المحيط
بالجسم ذي المكان وتارة يسميه بذكر السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد
هاهنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء
ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان
بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت

وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذ تقرر
هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط
وظاهر لما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى
بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه ولا بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني فله
الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات
الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ولا يتطرق في الموضع والوضع ما ذكرناه واما
ان لا يكون محيطا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة محاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله
ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه
ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر
في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط
بالاول متحدد موضعه به لي كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكك
لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لا يتحدد
جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذكر ان المحاط
الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا
لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده
لا يمكن الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها
ان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب
الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا
المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب
التشكك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب و
البعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال لما احتج الجهة علتان مستقلتان بالعلية احديهما
اتم فانما يكون مستندة الى ما هو اتم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم
من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار
مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل لانه لو كانت
النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه

قال ولاجل هذين الشكلين تشكك الشيخ في كلامه ولعل الشكل الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فاقول
هذا الشكل لا يحكم تلك الاولوية ولقوله اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر بيانه
لا بيان لغيره واما الشكل الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة العلو
هو النار ومحدد السفل هو الماء او الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب الجهة
بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على
جانبي تلك الجهة كالارض ولم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة
الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمتعين الذي هو مكان النار ان يكون علة
لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور لها لو فرضنا متحركا يتحرك على حيز النار وبعد في
فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق او لا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
ولا نقول انه ذاهب من جهة من الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة
الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه
يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل
الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم وجود فتحدد بالاول به وضعه
وتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وسره
بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت
وتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات
الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الراء في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله
ولكن الاولى انما تخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خليق بالمحدد الاول ان يكون
في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول اقل من ذلك اذا تم
من سائر الاجسام وبينه وايضا ان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من
ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان
قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع
وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويلزم تشابه
وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة
او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة
تقتضي متنازع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها
الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تختلف الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت صار بعض
الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد ولعله
لاختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف فتشابه
اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل

اشارة

الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع و
الطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان
يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف

اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب
قوى وطبائع يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة
تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة
ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة
انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي
بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون مطلقا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة
ووجودها ويراد بما تكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية
والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالنماء مثلا لا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات و
توسط الميل من الطبيعة والجسم عند التحريك لا تخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة الالة لها
ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر
اياها بل لذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما
بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة و
الثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس
فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يتخصص
المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد
وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو
القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو
القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا بهذا المعنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ
التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد
يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب
بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو
الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام كي هو الشيء الذي يكون
المبدأ المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد
تكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكرنا في هذا الفصل وزاد وضوحا بقوله ليس فيه تركيب
قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى تركب من
جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا

قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بدّ للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
بهنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغيرها
وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل لهذا الفصل
فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات
والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلفة هذه نتيجة لقوله
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح
هذا الحكم ليس نتيجة لما مرّ لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما
كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صحّ هذا
الحكم واقول وصحّ المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية
يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة لا ينتج ذا قوة حيوانية

اشارة

انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدّ من وضع معيّن وشكل معيّن فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه لها ان تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة

اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه الى قوله مبدأ استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل منه
وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له
وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات
والطباع يتناولها واشترط انه لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما
تقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كاكتساب الحرارة والماء المكعب في الماء فان احدهما تصعده
والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معيّن لان المطلق منهما يقتضيه المشترك من الجميع
واما المعيّن فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع
معيّن وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة اجزائه الى الامور
لا الذي هو المقولة الذي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك
لانه مما تقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له

وضع اراد ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض الجسم بعد
الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر
تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه
لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما خارجا او غير خارج
وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده
غير منفعل عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو ملزوم اما امر مشترك فيه من الاجسام
كالصورة الجسمية او امور مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول لا يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعيّن وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبائع الاجسام
فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعيّن والشكل المعيّن وانما قال مبدأ استيجاب
ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعيّن والتشكل بالشكل المعيّن ربما
لا يلزمان القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما تقتضيه طباعه منهما عند زوال القاسر ولو
كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال
يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه الى قوله وكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم
ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مر ولما لم يكن للبسيط
جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء كذلك فالسبب الذي يقتضي جزئية المتمكن يقتضي جزئية
المكان ومكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخصه في اصل الابداع لان التركيب
امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي
وجود الخلاء وحالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان
المعروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لها لانها امكنة بالذات وجه تعيينها وتقريره ان المركبات اما ان يكون احد اجزائه
غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء
والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او
لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما تقتضيه الغالب في المركب
مطلقا ومكان القسم الثاني ما تقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه لانه لا غالب فيه مطلقا لكن فيه
غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا على
الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن
جوانبها وفي بعض النسخ لها ان تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض
مثلا ان تركبا على وجه يلزم كل جزء منها يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن
مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يلزم كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان

بالضرورة هناك فالوقوف في مكان للترتيب انما هو في مكان له اذا تساوت المحاذيات عن المركز والا
لما يكن اصح لان على تقدير الاخير كان عبارة تقول منه لا عنه فيحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلثه مركبة وتحيز مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل
جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف لتقييد المذكور لدلالة الكلام عليه
وعلم ان لكل الشكل الا الخير ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط
الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدة وكون القابل واحدا وامتنع
كون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يتكلم في اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل
ان كانت الاشكال المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا العلل المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة
لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل
ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة
قلنا انها من حيث هي مطلقة لذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي تختلف
باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول فما بال الاجزاء
ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر يوجب ان تكون طبيعتها مانعة عن العود
اليها تقتضي ان تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب
ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل
واقتضاؤها تلك الكيفية لا تخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر
لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فمانعة عن العود الى الشكل
الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو نسبة بسبب نسبة
لاجزائه الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع
النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والنقر التي تتولد فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه
الاستدارة وانه لا يجوز حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فعلها اما
بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات
بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد
ودال البعض يمنع البعض عن مقتضاه الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب
عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل
الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة

الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية
مع بقاء صور اجزائها العنصرية بحسب مزاجه لذلك الاستعداد يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تقتضي من ذلك الفلك لان يختص بها مثل فلك خارج المركز او تدويرا او كوكب
مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية
لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط
على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حال الشيء حال الانفراد
لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير وشرط ادعينا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل
فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في الاجزاء والمحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل
منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل ولكن لم لا يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل
بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين
متشابهي الافعال

تنبيه

الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من
المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من
تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه
ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن
طباعه الى ان تزول وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة بتوجهه بنحو ما
الطبع فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل لانه
انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان منع الجسم
عن قبول الميل القسري اقوى وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطا

تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به المانع ولن يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يتمكن من المنع الا فيما يضعف فيه يريد اثبات
امر يدل على ان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وتحرك الجسم انما يتحرك بتوسطه ويسبب
احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتم قطع تلك المسافة في زمان اقل
من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او اكثر منها فتكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما
من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة و
الضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فاما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ
بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا
امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف

اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه
لحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبها الحركة وهذا الامر
محسوس في الحركة الاينية بحسه المانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ
فيه اذا احبسه بيده تحت الماء وكما يجد من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله
الجسم في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله
ويحس المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا وفيها يصدر
ذلك فيه الى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالزيادة الاخرى بيكلم قوله وان يمكن ذلك من الح
اشارة الى امكان وجوده ولا حاجة به عند عدم الحركة وذكر ما يدل على مغايرته للحركة و
قوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه الى
قوله الى ان تزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما اراد ان يقسمها الى اقسامها فمنه
ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه
النفس كميل النبات عند تنموه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة
ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانت
تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف لذاته
هو الذي يلزمه بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو انه يلزم الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم
الثقل امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعا منه وما عدا هذا الاختلاف يلزم
بالاسباب الخارجة وذلك كصغر الجسم وضعف الثقل امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او للتخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة
كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم
حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم توجهه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا
ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا كان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في
سفينة بنفسه بالذات وحركته للسفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر حمله انسان
يمشي فانه يجتمع فيه ثقله وهو ميله بالذات وتحرك الحوارة وهو ميله بالعرض الذي هو الانسان
بالذات واذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع
الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسري
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم
عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلا مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل من وال الضعف
فيلزم الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قد يتاما من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذ تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله
وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول

يعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال
القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة
العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لم يجتمع في الماء حرارة و
برودة بل يكون لذلك متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة
اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى
باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لم يجتمع في الجسم ميلان
بالفعل بل اذا خالى من الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر
وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة
وكما ان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود
ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا
لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو
الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي وهذا ما ينبغي ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال
لزم اجتماع الميلين لكان الحجران المرميان اللذان رمي بهما قوي وضعيف متساويين في الصعود و
لكان وزن جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين متنعاله قوله كما للمنزل الطبيعي
بحالة هو بها يتوجه الى الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما تحت واما فوق فالميل الطبيعي اما
الى جهة الفوق وهو الخفة واما الى جهة السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفس
النباتية والحيوانية يلزم لحركتها وجهات حركتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي
الى قوله لا عنه لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال
غير طبيعي كالحركة وجب ان يعدم عند العود اليه وهو حال الملائم بالطبع فان الواصل الى
المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس منه ميله
واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين ما يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان
الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي
بل كلها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل
عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس في مكانه الطبيعي جزء
من ذلك المكان ولذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله
وكما كان الميل الطبيعي اقوى الى الحرم لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يشترط لهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي
المدلول بينا ما يجب من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ
الى الحالة الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه

اشارة

الجسم الذي لا ميل فيه لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلها في

تلك المسافة لآخر فيه ميل مّا ومُمانعة فبيّن انه يتحرّكها في زمان اطول
ولكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي مثل ذلك الزمان عن ذلك
المتحرّك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول
وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك بالقسر مثل مسافته
فيكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتين
في الاحوال في السرعة والبطو هذا محال

اشارة ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا الى الغرض يريد ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدإ ميل مّا بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان
الحركة لا بدّ لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحدّ معيّن من السرعة والبطو ونقول هنا انه
لتنفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض من المختلفين تناسب مّا ويبانه
بالتفصيل ان المتحرّك بالحدّ الواحد من السرعة والبطو يقطع مسافة طويلة في زمان طويل
وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التناسب والمتحرّكان
في المسافة الواحدة يقطعها بحدّ اسرع في زمان اقصر وبحدّ ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة
الى البطو كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرّكان في الزمان الواحد يقطع بحدّ اسرع مسافة
اطول وبحدّ ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطو كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة
ويتبيّن من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطو واعلم
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان او المسافة وبسبب السرعة والبطو
تستدعي شيئا آخر لانا بيّنّا ان الحركة يمتنع ان توجد الّا على حدّ منها فهي منفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية
تحدّد النفس حالها من السرعة والبطو المتخيّلين لها بحسب الملاءمة وينبعث عنها الميل بحسبها
ومن الميل تحصل الحركة السريعة او البطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر فتنتهي
الى ما يحدّد حالها تلك اذ لا شعور ثمّ بالملاءمة وغيرها حتى يجب ذاتها ولا كاد يحصل في غير زمان
لو امكن ولهذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى ان تجدد ميلا تقتضيها وحالا تتجدّد بها ولا يتصوّر ذلك
الا عند تعاوق بين المتحرّك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا تتعوّق عنها من حيث
ذاتها تعاوقت والقاسر اذا انضمّ الى اثرها يكون ان يكون الا تبع ايضا بسببه تفاوتت والميل في
ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه تختلف الميل وما يتبعه اعني الحدّ المتعلّق من السرعة والبطو
لمن يشمل الغير اما خارج عن المتحرّك او غير خارج وهو الذي يسمّونه المعاوق اما الذي من خارج
ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرّك فيه كالهواء والماء بالرقّة والغلظ واما الذي ليس من خارج
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه
عن مقتضاه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة و
البطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلّت الحكماء ما ذكرناها بين الحركتين تارة على
امتناع عدم معاوق خارجي فبيّنوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي

في مبدإ الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرّك قسرا وهو مسلتنا هذه ووجه الاستدلال في
المسلتين ان اختلاف المعاوقة الى المعاوقة في القلّة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما
على التكافي اعني القلّة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
اعني القلّة بازاء القلّة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فانفرض متحرّكا عديم المعاوقة يقطع
مسافة مّا في زمان وآخر مع معاوقة مّا يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة
اقلّ من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة
ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الّا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في
زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مرّ فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض
على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا مّا وبسبب المعاوقة زمانا مّا فيجب تجمعها ولحد المعاوقة وبحصّتها
ما قدّمها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب
قلّتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضيافه بحسب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف
ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا مّا لانها لو وجدت لا
مع حدّ من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع الاخرى في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع حدّ من السرعة والبطو حيث
فرضناها لا مع حدّ منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا
مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرّك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرّك مع عدم مبدإ
الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة مّا في زمان وليتحرّك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه
مبدأ ميل ومعاوقة مّا وظاهر انه يتحرّكها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل و
معاوقة اقلّ على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرّك مسافة اطول من المسافة
الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة
القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القويّ الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك مثل
مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال
بسبب الزمان فيستبدل من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذكره بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
الى اثر القويّ ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم منقسم بانقسامه قلنا لعلّ القوى المؤثرة
انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزّع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دلّ ذلك
على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دلّ ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره
بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدءان لميلين متخالفين يعوق
كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية قلنا فلتكن ايضا كافية في
القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه متحرّك في الحيّز
والزم منه محالات والجواب عن الاول ان القوى الجسمانية ما تحلّ في موادها وتنقسم بانقسامها
متساوي الجزء والكلّ فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما تحلّ في جملة منها ولا تنقسم بانقسام الجملة
كالقوى الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض

بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم
الموانع الخارجية وعن الثاني أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق ولم يلزم من
الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مرّ بل يجوز أن يكون من
خارجه فإذن معاوقة القوام كافية هنالك وأما في القسرية فلأن الحجة بعينها قائمة مع
فرض التساوي في القوام وأما الفلكيات فلا يلزم بها ذلك لما بينا من الفرق بين الحركة النفسانية

تذكير

يجب أن نتذكر هٰهنا أنه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز أن يقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون لها نسبة إلى زمان حركة ذي ميل ما

تذكير يجب أن يتذكر هاهنا أنه ليس زمان لا ينقسم إلى آخره لو كان
زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة إلى الخط وحينئذ كانت
حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لأنها مبنية على
التناسب

وهم وتنبيه

ولعلك تقول إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من
ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه
أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعداه من تعاور ما إياه وضع أو شكل
صار أولى به كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكان
الأخرى بسبب غير ذاتها ولو كان بمعونة من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف
أحوالها من مكان طبيعي جزئي تختص به لا استحقاقاً فلذلك فيما نحن فيه
المكان مطلقاً وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً فاعلم
وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء يمكن فرضه
مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده فافرض كل جسم كذلك
وانظر هل يلزمه وضع وشكل وأما المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق بوجه ما من طبعه أو لداع
مخصص أو اتفاقاً فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك وإن كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو لاحق للواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم
ولو كان اتفاقاً فالاتفاق لاحق غريب وستعلم أن الاتفاق يستند
إلى أسباب غريبة

وهم وتنبيه ولعلك تقول إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع إلى آخره قد مرّ بيان أن الجسم
يقتضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً وهذا الوهم يشكك في ذلك وإنما أخره إلى هذا الموضع لأنه
لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ثم لما
فرغ منه عاد إلى ذكر الإشكال على جملة الأول وتقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال ليس يجب

قوله ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من
أجزاء غير متناهية هذا الفصل في إبطال القول بتأليف
الجسم من أجزاء غير متناهية وهو الذي ينسب إلى النظام وذلك
لأنه لما اعتقد أن كل جزء من أجزاء الجسم ينقسم لما قلنا
من دلالة الدليل على الانقسام [illegible]
[illegible]

ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع هٰهنا ليس بمعنى المقوله
بل المعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظه اولانه يعم
الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخص بحدوث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان
او وضع وشكل على سبيل الاتفاق ولاجل اسباب خارجة اتفاقية لا بمعنى ان الجسم عنها
ذات الحدوث ومصلحة ذلك الجسم او ترتيب نظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد
الحدوث فالمنتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك
ان يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير كانها الجزء المختص بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونه
ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للانفصال في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم لزم تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا تنتقل عن مكان طبيعي جزئي يختص بها بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها
بل لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك لان المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير
منفك عنه لا بحسب استحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل وهذا تقرير
الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته و
وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين و بذلك الى ان تحكم بانه
لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك فيما قال
كل جسم له ذلك الموضع اقتصر على الوضع لان الموضع مختلف لاختلاف الاجسام وليس مما يلزمه
الجسمية ثم قال ولعل المحدث وتدخه بالدليل لامكان ان يتخ المتشكك به الكثر فانه لو خص
الجسم بمكان دون مكان لما التخ يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه البعض لاوليته وحصرا شكال
دون غيرها من طبعه واما الى المحدث لداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب
والثاني والثالث من للواحد لعربة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق
ليس على ما ظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن
له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب ۞

اشارة

الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله
عليها من الامور المكانية ولعالج علة ويقبل التبديل فيها من طباعه
الا المانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها
بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل ۞

اشار ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه الى اخر احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب
طبعه او لا تجب بل يكون الواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتتزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم
بحسب علل خارجة تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست
بقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال واذا كانت الحال في الموضع والوضع
فقد امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع وكان

في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية لعلل تقتضيها الاصول واجب فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه وينبني عليه ما يتلوه ٥

اشارة

الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والانتقال عنها جائز فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير ٥

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع الى اخره يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل قال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه او محاذاتها له والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس هو لواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والانتقال عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط مما يدل على امتناع صدوره مما يعوق عن ذلك بحسب الطبع ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدل على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة واعلم ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اوردها هاهنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وكبرى هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال ليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم ركب وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني ممنوع لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركاته بحركات غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم الملازمة ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحرك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي عنه غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات

ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من الوسط وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يدار عليه الفلك من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد ٥

تنبيه

وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل ولهذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل ٥

شرح وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن الى اخره معناه ما ذكرناه من ان الوضع المتبدل باي معنى هو ٥

تنبيه

وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ٥

شرح وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك الى اخره تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كذلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب شرطا ما ويجب عند ساكن على الاطلاق ٥

اشارة

الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان الجسم قبل لبس هذه الصورة ما هيا المكان مكانه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو في جوهره فيه مبدأ ميل مستقيم ٥

اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى اخره يريد بيان ان كل ما يجوز عليه

الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم و الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في جزويات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد تكون قبل الفساد نوعا اخر وبعده تكون نوعا اخر وكل نوع بيرد تقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان تقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسألة تتاد هذا المطلوب وهي من الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسألة بان يقال الطبائع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب و لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد دفعه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم ولولا كيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث شخصه لم ينتقل بل انتقل بعد تكونه بل يقول من جوهره و نوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد فيه مبدا ميل مستقيم

وهم وتنبيه

فان تشككت وقلت يلزم ذلك المتلون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته باللون فقد اوجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان بل الجار

وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يلزم ذلك المتكون لصق الخارج الجسم الى اخره والوهم ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون للجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد

اشارة

الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المتجدد للجهات لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تقدمه او تفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل لاستحالة تؤثر في الجوهر لتستحيل الماء المؤدي الى الفساد

اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم الى اخره هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجيها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين متنافيين اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا او معناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي لانه قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة خلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسألة الجزئية فهي ان المتجدد للجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون معه ميل مستقيم والثاني لا مبدا مفارقة فيه لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان هذا استدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء اخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا امتناع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل المنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على

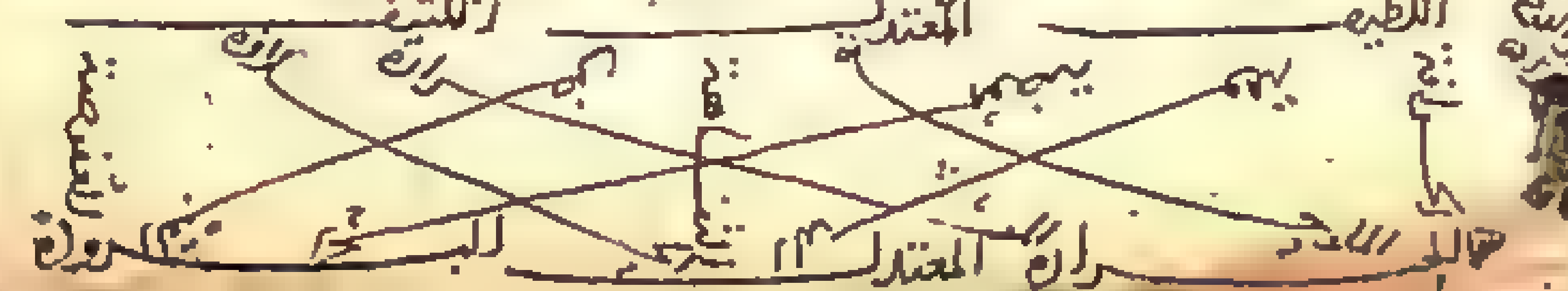
على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا نمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب اجزاء شبيهة به بالنفوذ فيه والتداخل وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما تقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم بين ذلك بقوله لاستحالة تعرض في الجوهر لتسخن الماء المؤدي الى فساد من نوع الماء منه الا ان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لا ان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين الا بعد بيان امتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابطال داخل في دلالته بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذكر ايضا ان الحركة الا ينبغية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والحركة والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بهما وان تقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من البسائط وان لم يتعرض الشيخ لذلك ﻫ

تنبيه

الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبعد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها الا الاعتبار ان جسما يوجد عديما الجنبة مثلا بلون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع او التخدير ولذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلعلها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنها جسم جسم او ينتهي الى ما تبين بنماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك ﻫ

تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه

الاجسام بها ولا توجد خالية عن احساسها في اوائل الملموسات وعبر عن الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا الى العنصريات وقوله نجد فيها الى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغييرات وهي بحسب هيآتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هاهنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء اخر فهي مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء اخر فهي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات في المركبات ... والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بتوسط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانه خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب اما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها الا انها جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنها والتامل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة قسم الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذاتها لا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وكذلك اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف



البحث بيان العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك لم يذكر ما يرد على البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون ذلك الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما يغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبولهما الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا تنسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا ينطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والانفعال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب بالكثيف اليابس والهشاشة اسم لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء مستعدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا اخذت وتثبت التامل الا جرم الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربع بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء او الماء ولا يكون المتوسط المتوسط الذي يتوسط الهائل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت المحسوسات باوائل الملموسات ثم التامل للاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلية والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالية والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تقتضي هذه

الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل المحسوسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك الصلابة من الملموسات

تنبيه

فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهواء بالقياس الى النار لطيف يتشبه الماء اذا استحر ولطف والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت واذا حميت النار وفارقتها يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعقة وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك استقر النار حيث يستقر فيه الهواء والماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء والهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في اطراف اظهر

تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار الى قوله هو الارض

اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتصدها عالم الكون والفساد بالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء في ذكر كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يجري مجرى المسائل بدل العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد الارض ونقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بحسب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان الحكم هنا في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما اشتهر فيه من هذه الكيفيات ولذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين ليظهر تميز بينهما باسناد كل واحد من هذه اليها وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف والصورة تقوم بجوهر الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار تمييزا ما ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب

الى انّ صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى انّ صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانّما اختار هذا الترتيب لانّه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخسّ قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فانّ بعض المتقدمين ذهبوا الى انّ النار البسيطة في حيّزها الطبيعي ليست في غاية الحرارة وردّ عليهم الشيخ بانّ وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمّ فالسخونة الشديدة موجودة وامّا برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى انّ الارض ابرد من الماء لانّها اكثف والاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما انّ النار اسخن من النحاس المذاب مع انّ الاحساس به اشدّ وامّا الميعان فان كان هو البلّة فالمانع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمانع هو الهواء لا غير ولا حرارة النار اولى به من كل ذلك لانّ الحرّ يسخن ويلطف ويرقّ قوامها وليست سهولة التشكل الا الرقة القوام واللطافة ولو انّ الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مرّ ولا شك انّ احرّ الاجسام في الظنّ الاوّل هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا بالقياس والاستدلال وذلك باب آخر اعرض عنه هاهنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف تشبه به المادة لها اسخن وتلطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتّصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدا بذكر حرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانّه بالقياس الى النار ليس بحار لانه كان بالغ في الحرارة هي النار ولم يكن الا بقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بانّ المادة تتشبه به اذا اسخن وتلطف لكي تتخلخل وتتشبه به تتبخر وتصاعد في حيزه لا تلوّنه هواء الا نراه لكن شبهها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال انّ الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخفّ والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولعلّه يكون الهواء اسخن من الماء لم يكن اخفّ والطف منه لكنه اخفّ والطف فهو اسخن قوله والارض لها اخليت وطباعها ولم تسخن بعلّة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلّة المسخنة هي اشعة الكواكب ثمّ المسخنات السفلية كالدباغ الحارّة وغيرها قوله واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكوّن منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعقة يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانّه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة الارضية المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما انّ البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت الطبقة وخالطت الهواء وهذا اظهر فعلى هذا في الصاعقة واين الفاضل الشارح بانّ الصاعق على ما على

الاشياء تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله وهذه مختلفة الصور وكذلك لا يستقرّ النار حيث يستقرّ فيه الهواء ولا الماء حيث يستقرّ فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقرّ فيه الماء لما بيّن كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فانّ البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجّة اخرى فاستدلّ باقتضائها للامكنة المتخالفة على ما تشاهد الى اختلاف الصور وبيّن انّ هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضائها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لانّ الاستدلال به على ما بيّن اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستّة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيّز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيّز الماء وبقي هبوط الارض من حيّز الماء وصعود الماء من حيّز الارض وهي ايضا ظاهر وهبوط الهواء من حيّز النار وهو خفي قوله وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدّة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لانّ المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر

تنبيه

من ظنّ انّ الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلّا له لا بطبعه لتنبّه انّ المركب يكون اقوى حركة واسرع طفوّا والقسري يكون بالضدّ من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخرى

تنبيه من ظنّ انّ الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه الى آخره لمّا كانت الحجّة الاخيرة في الفصل المتقدّم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبيّن الا في جزويات العناصر دون كلّياتها وكان من المحتمل ان يقال جزويات العناصر لا تميل الى امكنة الكلّيات بالطبع بل بالقسر امّا بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله انّ الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لانّ الاكبر اقوى طبعا فهو اشدّ ميلا واقلّ مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بانّ الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انّما تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خصّ بيانه بانّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلّا اياه لا لترفعه اذ قيل انّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الى الاخفّ فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخفّ فوقه فاحتجّ عليهم بما يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولمّا كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخرى

تنبيه

قد يبرد الاناء بالجمد فيرى لبه نداى من الهواء وكلما القطته طرا الى لتى

بمرودة

جمد ثلج ولا يلزم ليس إلا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو ألطف
وأقبل للرشح فهو إذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال
فيصير الصر هواءها فيجمد سحابا لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد
عن بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود و
قد تخلق النار بالنفاخات من غير نار وقد تحلل الأجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية
تشرب حجارة صلدة فهذه الأربعة قابلة للاستحالة بعضها إلى بعض فلها
هيولى مشتركة

تنبيه قد يبرد الإناء بالجمد إلى قوله ثم يعود يريد إثبات الكون
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الأجسام بحسب [illegible]
في زمان لا في الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتسمى فسادا وكونا [illegible] وتغير
بكيفياتها يقع في زمان لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون إنما يقع بين جسمين
يفسد أحدهما ويكون الآخر ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يعرض هذا النوع
بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب
الأربعة في الثلاثة لكن الواقع منها أو ما هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة
فإن الأطراف لا تنقلب من الأطراف إلى الأطراف إلا بعد تكونها أوساطا أعني لا يتكون الهواء من الأرض إلا
بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة من تكونين والعناصر المتجاورة تقع بينها
ثلاثة ازدواجات أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فإذن الأنواع الأولى ستة وهي
بسائط وأربعة من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار
وعكساهما واثنان مركبان من ثلاثة بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه قال الشيخ بدأ بالماء
الذي بين الهواء والماء لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين
أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهودا لكثرة المشاهدة فإن انفصال
الأبخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسببه ظاهر فإن قيل
البخار يشتمل على أجزاء مائية قلنا نعم وعلى أجزاء هوائية أيضا لم يكن فيه لأن الهواء لا
يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره ولشهرة هذا النوع لم يذكر الشيخ إلا
ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين في إثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز
النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء
فاستشهد عليه بشيئين أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء الذي أبرد بالجمد وأشار إليه بقوله
قد يبرد الإناء بالجمد فيرى عليه ندى من الهواء وذكر أن الندى الذي يوجد على الإناء إما أن يكون
من الهواء وهو المطلوب وإما أن لا يكون منه بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على [illegible]
إليه [illegible] الكون والفساد من الهواء والماء كالرشح إلى [illegible] وغيره أو يترشح مما في داخله
والأول باطل لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء [illegible] في الصيف

فإن الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تصاعدت لفرط حرارة الهواء ولا تبقى مجاورة للإناء
وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء إما أن تنفد تلك الأجزاء فلا تتوالد حدوث الندى
بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأولى وإما
أن يكون حصوله كل مرة أنقص مما كان قبلها وإما أن تتراخى أزمنة حصولها فيكون بين كل
حصولين زمان أطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير أن يجتمع الأجزاء التي تكون في هواء
أبعد من الإناء إليه مع أن ذلك بعيد جدا لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء
إياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأنا نرى حدوث الندى
مع تنحيته على وتيرة واحدة بشرط أن ننحي من الإناء ما حدث عليه ويلمس الإناء على حالة
من التبرد وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله كلما لقطته عاد إلى أن [illegible] وقيل على ذلك إن
كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة
يسيل الماء حينئذ وتتصل به مياه أخر ويسيل أيضا ماء إلى أن يجري الماء جريانا صالحا ولهذا
ليس لذلك فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة وأجيب عنه بأن جرم الإناء لصلابته
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف بفرط الكيفية بطيئا فإذا ألح عليه القوة
المائية اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك إنما توجد الأواني النحاسية المشمسة
على الماء الحار أسخن من تلك المائعات فالإناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف
به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به عن برودته الشديدة سريعا
فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء أما إذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده
والثاني وهو أن يقال إن الندى يترشح مما في داخل الإناء وهو أيضا باطل لوجوه أحدها
أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني
أن ذلك يقتضي أن لا يوجد الندى إلا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد إلا في موضع
الرشح مطابقا للوجود فإنه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله ولا يكون
ليس إلا في موضع الرشح فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه
به من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث أن الماء لو كان حارا لوجب
أن يوجد الرشح أيضا بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأن الحار ألطف وأقبل للرشح لرقة قوامه
وليس كذلك وأشار إلى ذلك أيضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح ولما
أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو إذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب
المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع
آخر ولا من انعقاد بخار صعد إليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده
مرة أخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيصير الصر هواءها إلى قوله
ثم يعود والصر البرد الشديد وهو في اللغة [illegible] قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات
والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد أهل المساكن
الجبلية أمثال ذلك كثيرا وهذا بيان الازدواج الأول واعترض الفاضل الشارح على ذلك
بأن تبريد الإناء والهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجبلية إياه في صميم الشتاء بل في المواضع

التي عفى الشمس عنها سنة لشهور وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك انا لم ندع ان السبب في ذلك ليس الا برودة الهواء وانها علة لا شرط ينبغي ان يكون معها ان المانع ايضا عن ذلك ليس شيء هو ولذلك لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان الكون والفساد بجملة سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد علم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكره الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما شاهد من يزاول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية الى آخره وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء وكما نشاهد في الاجزاء الارضية التي المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب اصطلاحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه انما يوجد بالقياس اليها ولم يستأنف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم لما نتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هاهنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح انتضمه قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف كما الهواء الذي صار ماء استحال من حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الا نقدر الامور محسوسة على تقدير فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها

اشارة وتنبيه

هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وما يجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض

وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه

اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا الى قوله كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يدل بالصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين ذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اولا والجميع هي هذه وقوله وما يجري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار اشارة الى حصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما ثقيلة واما خفيفة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق وغير الذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة او غير المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحول عن المحيط ولا يكمن ان الحركتان متضادتان كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس يوجد بهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار الاول لا يتبعد من المحيط ما يبعد النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة ولكي يكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل النار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كافي على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت الى آخره هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشارة فيه الى الاستقصات

وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود والـ[illegible] الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر لو وضعناه بيدنا ما وجدنا احسسنا ثقله ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظها ليس ببعيد على ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا تبقى ههنا ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها لها اصار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى ٥٥

تنبيه

هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض دائما ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور في الاعراض وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية ولها امتزجت لم يفسد قواها واثارها فلا امتزاج بل لاستحالة في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تنكسر كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما يتشابه في اجزائها وهي المزاج ٥

يعني هذه تخلق منها ما تخلق بامزجة الى قوله وانواعها تعريف بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل الجنسي ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للشخص للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر عن الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك

يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا تتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه كما سيبين موجود احادي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي لاجلها صارت المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان منتهى الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بسبب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى الاختلاف في التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاستقصات باعتبار هذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبداها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يتجاوز ذلك الجنس بتجاوزه عنها وهو يشتمل على الامزجة النوعية من الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة الى قوله لا تعد الصور في الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذكر الكيفيات لان الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو ما هو على ما بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج ابينتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الحالين وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حمل ذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحمل بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الكيفية حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحمل ذلك حملا كليا شاملا لجميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان ابيانا لا [illegible] اشد ابيانية من اخر وحار اشد حرارة من اخر [illegible] الفاضل الشارح الدليل على ان

الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يعدّ ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال يتبدل نوعيته الا انه لم يوجد منها في آن ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم وهما من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالواجد في الشدة والضعف هو المحل الثابت والمتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم بها مع بقائه في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه غير نفسه وهي الحجة الثالثة وهي عمدة من لا يستعمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لا تحد فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية وذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذلك يوجد الموضح ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تقبل الاشتداد والضعف فيها اجدا نوايح منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات وهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله ولهذا امتزجت لم تفسد قواها والا لما تم مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لا يحل المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها الى اخره يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه ولا حينئذ معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة

منها لان المعلولات تابعة لعللها ولا تنعكس بل انما تكسر الصورة وتكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستحر بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة المستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحول فلا تستحيل بل تتبدل بمحلها تستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع من استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بسبب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها لان الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تلبس كيفية متوسطة توسطا ما لانه اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في جملتها متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها الى في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك المحل تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي وههنا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على ثبات الاستحالة والشيخ لم يبينها الا في الحار والبارد وقوله وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم جعلتم ههنا ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم من وجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثبتت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها انقاص برودتها كما ذكرنا في المثال ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصور انما تفعل في غير موادها بتوسط الكيفية ان الماء الحار لو امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية

وهم وتنبيه

لعلك تقول ان الاستحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يتسخن الماء

في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة وقد يراه ما ظن انه برد بل
فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فان قلت ذلك فاعتبر حال المحلول والمخلخل
والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه واعتبر حال المتسخن
في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالنشف
على نسبة قوامه وهل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في
التسخن بمنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف
مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد
ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله

وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف الى قوله اجزاء جمدية مثلا قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا توجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية انما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز ما يكمن فيها بعدما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار خالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الاولى على الاخير لانه اشبه بالمذهب [illegible] اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بحجة من المشاهدات **قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحلول والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه** هذا اول استدلالاته وهو استدلال بحصول السخونة عند [illegible] العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حضور نار عنده يمكن نفوذها في المتسخن فالمحلول هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان المحلولة منها تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يبطل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء [illegible] الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله واعتبر حال المتسخن الى قوله على نسبة قوامه** وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا اسخنا في انائين احدهما مستحصف لا يتحلل الجرم [illegible]

الصلب والقوام

الزجاج مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة التفاوت بين سهولة النفوذ فيه وفي الاخر وليس الامر كذلك **قوله وهل الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع البلاغ في التسخين بمنع الفشو** وفي بعض النسخ يمتنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله واعتبر حال القماقم الصياحة** وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل المتقاربين فحدوث السخونة والنارية داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها دل على الاستحالة والكون معا **قوله وانظر ما بال الجمد الى اخره** وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو لاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع لو وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ان النار كامنة تبرزها الحك
والخضخضة من غير تولد سخونة لا نارية فهل يسعك ان تصدق بوجود
جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه المتخلفة لبقية منها فاشية فيها
في ظاهر الجمر وباطنه ويحسن فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند
استشفاف البصر فلو لم يكن من النارية في الخشب الا الباقي فيه عند التجمر
لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرز حسا ولا يحس ولا يلمحه
لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الشيء الكامن يبرز
ويفارق ثم الكلام بعد هذا طويل

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان النار كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان [illegible] النار فيما تغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم زعموا ان الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما خالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك الاستحالة **قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية الى اخره** نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا لانه مشف لا يمنع البصر

والمخلخل خ
المنفذ خ
المنع خ
حال خ
النارية خ

عن السود فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في تلك الاجزاء النارية الباقية بعد التجمر الا منع التصديق بوجوده بالفعل فانه وجود لا يدركه الرمد والبحث ولا يدرك بالنظر واللمس فانه يلزم التصديق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم ان الكلام من بعد هذا طويل الى ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من جهات الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند اللمس والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن الا الجسم عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ولا لزمهم ما مر

تكملة

اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون ذلك لها لانها علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يمكن لقائل ان يقول ان التشعيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية متجمعة النار فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء ولهذا الاستحال اليها النار المولبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت وظن انها طفيت ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا والاشبه ان الشر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا كلما قويت النار قل انها تكون قد علا احالة الارضية بالتمام نارا فلم يسقط بل يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس ۞

تكملة اعلم ان استضاءة النار الى قوله عن مصباح آخر يريد بيان ان النار المرادة ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار تحتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم دل علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي الدخان الشعلة قوله وربما كان انفراجه الى قوله متجمعة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعد وهو ان يقال لعل التشعيف وعدم الظل في اصل الشعلة كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها

منال وعدم التشعيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لم يكن شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة وتجمه لعظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي في اصلها ومع ذلك يكون التشعيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء هذا هو النتيجة لما مضى قوله ولهذا الاستحال اليها النار المولبة الى قوله فظن انها طفيت المتخلل لياس المتصعد من التهاب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض لما يعلق بالبخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد ارتباطا بها الذي فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة دقيق مثل الفتيل اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فربما لا اشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال التبع الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة وظن انها طفيت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيحة مثلا في تنور مسخن صارت النار شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تطفى قوله والاشبه ان الشر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء الى قوله في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا لا تنفك عن الاكثر ضعيفة لمخالطة اضدادها لها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم هي عند احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها

تنبيه

انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة ۞

تنبيه انظر الى حكمة الصانع الى اخره الشيخ قد احتذى في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية انه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على

على تجرد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان الكيفيات المتضادة اذا تفاعلت واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواجد وسببها استحق بها ان تفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان الى الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عن المبدأ اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعدّ كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالغير وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم اما تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء ولين بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصبع واحتج بها على ان اعتدال القلب ذكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قول لكن جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الى الشخص والنوع اولا الى عضو يحفظ تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيه وهو الكبد والى عضو يجعلها تصير مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا واشباهه ليس مما يخفى على الناظرين في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل ⁂

تنبيه

ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك

ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها ⁂

تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل الى آخره يريد التنبيه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران يشترط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم اراد ايضاحا حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يمكن له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لا بد غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وجوانبه ودواخله وكل الاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يحتاج الى ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اوليه او برهانية ثم حمله عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه

فماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده من ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك او قوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط

تنبيه فماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده من ذاتك الى آخره يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذكر البحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير توسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط

شيء آخر ليس المدرك في ذلك الفرض كان غافلاً عما يغايره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا توسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك

تنبيه

أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه بصرك من إهابك؟ لا، فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت. أو هو ما تدركه بلمسك؟ ليس أيضاً إلا ظاهر أعضائك، فإن حالها ما سلف، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها. فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كالقلب والدماغ، وكيف وقد يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره.

تنبيه أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدركه البصر من إهابك إلى آخره. يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بجسمانية فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون إما محسوساً أو غير محسوس، وإن كان محسوساً فهو إما جملة البدن أو كله، وإن كان جزءه فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها، وهذه أربعة أقسام. ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركاً لذاته، والثاني أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس، وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما يدركه الحواس مع أنه مدرك لذاته. وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنها لا تدرك إلا بالتشريح، وهو في الفرض المذكور غافل عن التشريح وعما يوجده التشريح. وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل أعضائه، ودون إدراك المركب لا ينفك عن إدراك الأجزاء التي يتركب كل واحد منها غير المركب، وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره. فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة. وقوله والتي لا يمكن أن تغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك لكونها غير ضرورية للإدراك في كونه مدركاً لذاته. فظهر من ذلك أن المدرك ليس بحسي ولا مما يشبه المحسوس مما سيذكره يعني التخيل والموهوم.

وهم وتنبيه

ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة أو غير ذلك، ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك. وأما بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت منه فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بعينها، وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقل من أن يكون معه لا به، فذاتك

مثبتة لا به.

وهم وتنبيه ولعلك تقول إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي. لما كان من عادة الناس إثبات الأشياء التي تخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم، وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل، وهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله فإن وجوده له أظهر من وجود علله، فإن ذهب ذاهب يذهب إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره فإن أكثر القوى يثبت بأفعالها وآثارها، والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور

إشارة

فهو ذا أنت تتحرك بشيء غير جسميتك التي لغيرك، وبغير مزاج جسميتك الذي كثيراً ما يمانعك حال حركتك في جهة حركتك، بل في نفس حركتك، ولذلك تدرك بغير جسميتك وبغير مزاج جسميتك الذي يمنع عن إدراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد، فكيف تحس به؟ وإن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنما يجبرها على الالتئام قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج، وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام؛ فكيف لا تكون قبل ما بعده؟ وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك. فأصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه النفس. وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك.

إشارة فهو ذا تتحرك الإنسان بشيء غير جسميته إلى قوله بل في نفس حركته. يريد إثبات نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليه من طريق آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الأنواع وقواها. وتقول قبل الخوض فيه إن صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد، فهي من حيث هي كذلك مبادئ لنيل الأنواع ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع، فمن الأفعال الصادرة حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة، والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية. ومنها الأفعال النباتية التي منها جمع أجزاء أخر من الاستقصات وإضافتها إلى موادها وصرفها في وجوه التغذية والإنماء والتوليد، والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية. ومنها الأفعال الحيوانية التي هي الحس والحركة، والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية. وأما النفس الإنسانية فهي التي يصدر عنها الأفعال الإنسانية كلها مع النطق وما يتبعه. والشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي نفس أو صورة ما، لا من حيث هي ذات المدركة لنفسها، فإنها من حيث هي كذلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ما مضى، وبدأ بما هو من الأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية والحس، فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولاً، وذكر أنها تقتضي مبدأ ولا يكون ذلك المبدأ جسمية للإنسان لأنها موجودة لغير الإنسان كالعناصر والجمادات ولا يكون

ان يكون مبدأ المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او ميلونه في مكان تتفق حادوثه فيه كما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل ربما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة لحركة كما اذا اصعد الانسان الى الجبل فانه يريد العلو ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي الميل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع ثقل به فجهة لحركة الارادية هي العلو وعند الاعياء لا يتمكن ان يكون الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك الاكثر انما في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة وذلك لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيترتب الحركة منهما اقول الرعشة لا تتركب من كلتي الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه لو اراد احدث تحريك مثلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع مثلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فتحرج صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى سفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوي ؛ قوله ولذلك لا يدل بغير حجته الى قوله فكيف يلتبس به وهذا الاستدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي ولا يجوز ان يكون مبدأ الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا تنافي عما يوافقها الى لنوع جميع المدرك عن ادراكه لان الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودا فكيف يلتبس المدرك بها وهي غير موجودة ؛ قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد الى قوله الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وبيانه ان المزاج كما مر يحدث من استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهي تحتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج فلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله ولا يكون وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما تعلق به وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتأدى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة او عدم بالموت بارتفاع المطلوب عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن ههنا شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا ؛ قوله فاصل القوى المدركة والمحركة

بالاستقصات المتضادتان تمنعا ملاقاة لذاتها حتى استبق نفع الاحساس لان الاشتين لا تقنيان عند ذلك ولذلك قيل سوء المزاج المختلف يولم ولذلك الاركان اجتمعا حسا فقط ما بعد الملاقاة وتمانعان ان يبطل احدهما الاخر بالمنافية الباطلة التي كانت بينهما مقتضية لاستقرى حتى اصلا ولذلك قيل سوء المتفق لا يؤلم فاذن المزاج هي لا الشيء ما دام لم يقع باقيا لحصل الحس واذا بطل لا يبقى الحس فاذن لا يجب ان يدل الحس من غير

وحافظة للمزاج شيء اخر كذلك اخر تسميته النفس الى اخره هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فالمراد هنا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن قدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني لهذا النمط ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى الان تبين وانما ترقى الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه يحتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبادئها بحسب امزجتها المختلفة وبحسب ذلك يتقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاستقصاته والجامع للاستقصات يجب ان يكون مقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تربيته نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لتلك لاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ويحصل بوجود النفس وهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فنقل الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليها الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا اذا كانت نفس الام هي المربية للمزاج فكيف خصصت التدبير بعد ذلك الى الناطقة وانما يجهل مثال هذا من ظن على غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الات لها فكيف يحدث المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني

لكمال المفارق فلذلك صورة مثل النفس الانسانية وصح بهذا المعنى نحو غير جسماني مفارق بذاته ويكون جسماني نوع طبيعي

كالصور المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما لاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان
يصير مستعداً لقبول نفس اُخرى يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية تجذب الغذاء وتضيفه
الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر
عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضاً فيصدر عنها تلك الافعال ايضاً فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفساً مجرداً بحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة مستعد لان يتجمر
وبالتجمر مستعد لان يشتعل ناراً محرقة شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة الحادثة في الفحم
لتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية و
اشتعالها ناراً كالناطقة وظاهر كلامه ان ذلك بما يتأخر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع
هذه القوى لشيء واحد يتوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع
منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس ذلك المولود ويتبين من ذلك ان
الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين من نفس الابوين ومن غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج من نفس المولود وفي
الشرح انما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة
فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً لحاجة
المزاج محتاج الى شيء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى

اشارة

فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق وله فروع
وقوى منبثة في اعضائك فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئاً او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة
فيه حتى تفعل بالتكرار اذعاناً ما بل عادة وخلقاً يتمكنان من هذا
الجوهر المدبر تمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبتدي فتعرض
فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثراً الى الفروع ثم الى
الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف
يقشعر جلدك ويقف شعرك وهذه الانفعالات والملكات قد
تكون قوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض
الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك او الاستشاطة غضباً من نفس بعض

اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت على التحقيق يريد ان يبين
ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه
تلك الاثار المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن
ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد
وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي

وما الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك التجزي ثم قال وهو انت على التحقيق
وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان من اجل ستين او دمت باقياً
ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسو تغاث فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال
وان استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية
يتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدورهما عنك لا تغفل عنك وتشك في صدور الافعال
النباتية عنك الى ان تتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع اي قوى منبثة في اعضائك وذلك
ان النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء و
الجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس ومع الاشتغال باحدهما تمتنعها
عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبادئ لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك
هي اشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها
النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست بشيء من اعضائك الى قوله تمكن
الملكات هذا بيان تاثير النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
وعنت النفس لها فصارت للنفس كل مرة اسهل تاثيراً حتى تمكنت تلك الكيفية منها وتصير بطيئة
الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقاً قوله وكما يقع بالعكس الى قوله ويقف
شعرك وهذا بيان كيفية تاثير البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان
يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات للاجرام وهذه اشارة الى ان
هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك الاختلاف لاحوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوت
اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سائرها

اشارة

ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا
ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير
من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت
في الهندسة مما لا يتحقق اصلاً او يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك
غير مباين له وهو الباقي

اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك لما فرغ عن اثبات النفس لذاتها وتبيين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذلك لان لا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان
الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل
ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات

عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى
ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يجعل النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من
هذه الجهة ولذلك لم يجعلا ابتداء فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك
على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة
الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا
فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل
في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فعقله هو ان تكون
حقيقته متمثلة متناول للادراك يقال تمثل كذا عنده اذا لم يحضر منتصبا عنده بنفسه او
بمثاله ولما كان الادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل
ذلك احتاج في تعريفه الى ان اخذ كذا الشيء وهو المدرك والى ان اخذ ذكر ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى
ادراك باله والى ادراك بغير اله بل بذاته المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله
يشاهدها ما به يدرك عطف على قوله يشاهدها فيه ولا يقال المشاهدة نوع من الادراك الحضوري
معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر
عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون
الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحصوله عند الحس لا ان يكون حاضرا
مترتبين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان
الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في اله الحس
يتصل بها الحس كانت تلك الاله محلا للحس اولم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما يكون
خارجا عن ذات المدرك والى ما لا يكون في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وان
في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة
منها او لم تكن على التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند
المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة هي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك ويكون مثال الحقيقة مرتسما في ذات المدرك غير مباين له فقدم ابطال القسم
الاول على ذلك القسم الثاني فقال بعد ذلك القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان
الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مخمسات
بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما نفرض مثلا من الممتنعات
ليتبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا لان لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت
مما يدرك نعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء
اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم

من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
ان الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود
في الخارج مدركا وان لا يكون الادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة
الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان
يعرف وهو حق لان الذين يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي دفع التعريف بها واعلم ان ذكر
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد لفظ المدرك فانه لا يجوز ان يقال في
تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين
عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة و
تلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اهي بالتشابه في تلك الاشياء ام بغير التشابه وفي
نسبتها الى ما تتعلق بها وايضا فيهم كثير من الناظرين في الفلسفة من توهم ان النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الاله لا النفس وشنعوا عليهم بانهم
يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة
على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وان الصورة المتخيلة لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن وبغيرها من الاجرام
الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير
مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير
مطابقة للخارج هي الجهل لما لا اضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في
الخارج فلا يكون الادراك بحسب الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره
الى ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب
وان القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعدا فقط بل انه ما يوضح
ذلك من المحالات الظاهرة وليس انكار القول بان صورة السماء المنطبعة في اله الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو اله الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الذي
لا حظ لها في الصغر والكبر من حيث ذاتها او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء
وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة
الانسانية ولما لم يكن ذلك معارضا لمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا
الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته انه في الباب انه
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما بانطباع
صورة في الاله الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الحسية والعقلية ولا
في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في
القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا عرضنا

والتحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يفضي الى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لم يكن موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما اختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت هيئته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس بنفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزوية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا واما الاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزوية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض او للجوهر والصورة للمادة او الجسم وعليهما والحاضر للحاضر عند وعليه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيانه بالتمام بل اقتصر على تعبير هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك الذي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لو جاز لنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان يكون عالما به والجواب ان حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وتخبط وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله فانا بعد العلم بان الله تع ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له فالجواب ان ذلك انما يقع لانا لم نتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله لو كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون لكان علمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه ويلزم حصول التعليبات غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من عقود اضافات المستعدى والجواب ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع

دام المعتبر بعينه واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال وفي الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هذين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين وغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو نفس الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو نفس ذلك الشكل ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترطنا فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على هذا الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن احترز عن الاطالة بناء كما قال الشيخ في صدر الكتاب

تنبيه

الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب من شانه ان يعقله

تنبيه الشيء قد يكون محسوسا الى قوله كانه عمل بالمحسوس عملا

جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة
احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكم والكيف وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك
ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات
والمضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك
الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة
هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول
والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع لان الاولين اذا قيست الى مدرك واحد
سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه
بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب
واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية لها اخذت من حيث هي
صالحة لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف
معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث
ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئية شخصية هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا
بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة
من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا
مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اشد لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا
تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم
الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا المكون بحيث يمكن ان تزال
وايضا لا يمكن مثل هذه الغواشي عند كون الشيء محسوسا فقط بل عند كونه معقولا ايضا
وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية
حلول العرض في الموضوع تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس
ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا
لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة
ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في
الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي هو علم كلي مجرد
لا ان معلومه كذلك الا ان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تحويلا
على فهم المتعلمين والمتاخرون لما لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وقيل لا من علم ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في

ليست نفسها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في
واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما
هي في العقل فقط وهي الانسانية الكلية من حيث لها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية
ومن حيث لها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك
الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون لكثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او لو سبق واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد لحصل
في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف
اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة
باللواحق الذهنية المشخصة فانها تحتمل الاعتبارين مما ينظر به في شيء اخر ويدرك به شيء اخر
وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها هاهنا هي
الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية
وبعض المتاخرين في ذلك فلم يتعرض لها البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع
غير محدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج. قوله واما ما هو في ذاته الى اخره الشيء الذي لا
يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته يحوج الى عمل ما لانه
مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية
ليست من الغواشي الغريبة وذلك الشيء لا يمكن ان يتلبس الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج
الى التجريد فان لم يتعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالنكر مثلا لتصير عاقلة له
فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان
يكون عاقلا لذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ
قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من
شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني
مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يصرح بذلك لجزئية لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل
الشارح شكا بعد ان ذكر المراد من المادة هاهنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او متقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المجردات ماهية
معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فانا من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن
ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان
المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته
فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون عاقلا
لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان
الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل تعمل
بها لتصير معقولة والحق ان المادة هاهنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من

الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصًا ذوات اوضاع وهي جميع ما يحل فيها ملزمة تحفظ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجرّدة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يليق لتعيّنه بالذات بعد تجرّده ايضًا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه

اشارة

لعلك تتوق الآن الى ان نشرح لك امر القوى المدركة من باطن وفي شرح وان تقدم شرح امر المناسبة للحس قولا فاسمع انك قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن من ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهاتان قوتان وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في جانبه الاخير والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط ويخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف ورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع عز وجل ان يقدم الارق للجسماني ويؤخر الارق الروحاني ويجعل المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمتمثل المنمحية

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته سبحانه وتع

اشارة

لعلك تتوق الآن الى ان نشرح لك الى قوله فاسمع لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سياتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتعديدها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدركه الحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور او لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك جميع انواع المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين مما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل. قوله انك قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما الى قوله فهاتان قوتان هذا بيان لاثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله انك قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج النقطة والمرئي الخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند حصولها الى كل آن انما يحدث بحسب المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا يحصل لها فيهما لكون الحركة غير دائمة فلو لا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقط وتبقى قليلا على وجه يتصل فيه الارتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض لاجل الاتصال فلم ير خطا فاذن هاهنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هاهنا للتعريف لتقومها ويورد الحجة على اثباتها. واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلان ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه من القول بمشاهدة ما ليس في الخارج بمنبسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببين ولا بالتجربة لا بتعليل والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما حدث

فلم لا يجوز ان تكون النهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها تقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر لكونه في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعلل ذلك بانه تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال او استدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح الناصح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل غير الحافظ والحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدته فانهما يتحدان لاجتماعهما في شيء واحد لا يقتضي فيه الا بدل وانما افتراقهما في صورة يدل على تغايرهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر لا يقبل شيئا واحدا ثم يتكثر بتكثر قصد ثان او كانت وجوه الصدور مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم تصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير ادراكا للمضيء الملون مشتملا عليه واما النفس فانما يتكثر فعلها التكثر وجوه الصدورات عنها قال وايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس لا يدل على بطلانه بل انما هو بيان من الشكل الثالث ينتج جزئيا مناقضا للكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان توجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز حصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصور حاصلة في الحس المشترك دائما وان استحضارها موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه بما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلته والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في آلته والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبها يمكن للقوتين معا ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشتمل على وجودهما معا وهو بناء على ان الحس لا تدرك المحسوسات لانها قوى جسمانية وتقتصر على انها لا تدرك الا حسا واحدا من الحواس الظاهرة الا نوعا واحدا من المحسوسات فاذن لا بد لها من حاكم على البعض بانه ذو حلاوة من قوة تدرك

الحلاوة والبياض معا بها ولا يحاله بل نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا ثم ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لها ولكن لاحدهما بالة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة لنا اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب ولهذا ابصرت شيئا فلست مصدقا بان مبصره احدهما بالعين ولا بالغير بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك القياس للامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها الى قوله غير الحافظة للصور هذا بيان لثبات الوهم والحافظة اما الوهم فهو قوة تدرك الكيوان لها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك الشاة العداوة والصداقة والمخالفة والموافقة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر اما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين زيد كلية فيجاب بان يقال بمنع انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركها الشاة من صاحبها في وقت بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله واكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة الى قوله لا في الجانب الايسر ذكر علماء التشريح ان الحامل للقوة الشمية زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل للقوة الباصرة هو الزوج الاول من ازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيان متقاطعتان الى العينين والحامل للقوة الذوقية هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية تبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان

نابتتان

الة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولا سيما
مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كحوض ينشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب
في البطن المقدم موالة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح
التي في الاعصاب الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل
الشارح فسر التأدية بان تنتقل الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى الة الحس المشترك
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة عن
ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتصعد طرق سلوكها الى النفس
فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقاة الحواس للمحسوس
بزمان يتطرق فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع يجدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر ∴ قوله والثالثة الوهم والثالثة الدماغ كله لكن الاخص
بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية
وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته قوله تكون الارواح لله انها مع كونها مصدر الاكثر
الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة
على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة ∴ قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان
تركب وتفصل الى قوله وتتوسط الوهم للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف
بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف لادراكها قال الفاضل الشارح ان كان
لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انه متصرف بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم
اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه
القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لها اذ لا يجب ان يكون كل حاضر
متصرف مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين
لجلب بحسب ذاته والاخر بحسب الة او كلاهما بحسب التين ∴ قوله والباقية من القوى هي الذاكرة
الى قوله وهو الة لها هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني وخزينة للوهم بالحفظ و
تسميتها قوة ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فاذن وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان تكون القوى
ستا وهذا شيء ذكره في القانون والجواب ان الشيخ ذكر في القانون هذه العبارة وهنا
موضع نظر السيفي انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من
مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهنا لم يحكم بالتعدد
مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت

وذلك لانه اقبل الوهم يتعلق به المتخيلة فيحكم بعض واحد واحد من الصور الى اخر قوله وهذه
بل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان التذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من
ادراك الشيء اولا في وقت وحفظ في وقت اخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب
الملاحظة بالتذكر فاذن الذاكرة ليست قوة بسيطة بل هي مبدا فعل مركب من افعال
قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة
وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في اخر الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي
قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى قول
وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين
الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا بالحكم بل من حيث يحكم
حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى و
الصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن
مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن
ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل
لا شك انها الخزانة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل
مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم
لان مبدا الجميع في الانسان هو النفس الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية ∴ قوله
واعلم ان الناس الى قوله اورث الافة فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء
مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم
فيرى هذه التمييزات الحكمية فالقوى عند الاطباء ثلث خيال الته البطن المقدم وفكر
الته البطن الاوسط المسمى الدودة وذكر الته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه
الحجة لا تدل على كون هذه القوى هي في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان تكون مفارقة او قائمة ببعض
اخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ
والجواب ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض
لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء وبشيء اخر لانه بحث اخر ∴ قوله ثم اعتبار الواجب
الى اخره هذا تنبيه لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع
الاعضاء عليها ما يدل في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب
الطيب وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون
النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال الخ

الحس الظاهر في مقدم الراس والموجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في جملة الدماغ مع انحطاطه غير مسلم لان الشيخ ذكر اللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس حول الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يجعل كون الحس المشترك هناك بل كون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه على ذلك بدل كلام في قول هذا الفاضل ان الشيخ في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفا هذه العبارة وليس مقدم الدماغ لانه الذي عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية هذه العبارة وهذا القسم ينبت بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس الشم فهذه حكاية كلامه ولهذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذي هو هذه ما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية والمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ الذي على الطلان والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذا تقدم ذلك لذلك مرات فلا فائدة في التكرار

اشارة

واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاول ما لها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يبلغ لها

ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار

اقول واما نظير هذا التفصيل الى قوله قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لانها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لانها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب اعتبارات التي هي القياس الى تلك الذات عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن الى قوله الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما لها باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما لها باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر وانما الشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل الى اخره وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما تكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات التي هي العلوم الاولية بحيث الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يتعسر له الشوق لنفسه اليها بعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او من غير شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنف وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه

للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل حال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها استفادة من عقل فعال في نفوس الانسان يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض شراح الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك تسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكور الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي زيتية ايضا وبين قوله ان كانت قوى وهي زائدة الحقها النساخ خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله تسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيئها بها والكتاب الثاني لان المسمى هو العقل المتوسط من الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور للنفس والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كذلك لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية

تنبيه

لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه

تنبيه لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاسمع الى آخره لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر واما بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات التي انما هي في الكليات تكون مستعينة بالفكر وهي ايضا معانٍ لا باعتبار حركتها وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تأدت وربما اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند التفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى لا كالامر عن الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بان الابتدات ولا انبتات الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى العلم بل الاحد ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو ان يتبع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح

اشارة

ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر براجحة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقب من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة

اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التأدية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته ولما كان الغالب في الفكرة الكثرة لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن حركة ولكن الحدس انما يكون للقوي من النفوس ولتلك المراتب حد النقصان وحد الكمال وحد النقصان من

أن تبثت جميع أفكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو أن يحصل للشخص ما يمكن أن يحصل للنوع
من العلوم بحسب الكم ودفعة أو قريبا من دفعة بحسب الكيف على وجه يقيني مشتمل على الحدود الوسطى
لا بتقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا وطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر

إشارة

فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك ستبين لك أن المرتسم
بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصور التي
قبلها قوة في جسم أو جسم وأنت تعلم أن الشعور للقوة بما تدركه هو ارتسام
صورته فيها وأن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة
أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها أو التفتت إليها هل يكون قد حدث
هناك غير تمثلها فيها فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا ما أما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع
هذا الزوال على وجهين أحدهما أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت
كالخزانة لها والثاني أن تزول عنها وتحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الأول فلا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد
تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد
ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز أن
يكون الخزانة لها منا في عضو وقوة عضو والذهول عنها للقوة في عضو آخر
لاحتمال أجسامنا التجزي ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول إنا
نجد في المعقولات نظيرها بين الحالين بعينه فيما يذهل عنه ثم يستعاد ولكن
لا يكون المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء
كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم أو
قوة فيه كالخزانة لأن المعقولات لا ترتسم في جسم فيبقى أن هاهنا شيئا خارجا
عن جواهرنا فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقلي بالفعل إذا
وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة
بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي
العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحى المتمثل الذي كان أولا كأن
المرآة التي كان يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس
أو إلى شيء آخر من أمور القدس وهذا إنما يكون للنفس أيضا إذا اكتسبت ملكة الاتصال
إشارة فإن شهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم إلى قوله قوة في جسم أو جسم يريد إثبات
العقل الفعال وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية ولما تقدمت إشارة
ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار
ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين بين إحداهما أن كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم و
لا جسماني والثانية أن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم

ولهذا بعد ذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو أن يقال إدراك الشيء
وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا
من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها له أي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه
لا يحصل إلا بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة
حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه وإذا كان الذهول والنسيان واحدا
أما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا والآخر حافظا لقبول الأجسام
القابلة للتجزية وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات
ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون
المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات
بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال قوله وأنت تعلم أن شعور القوة
بالمدرك هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكر من قبل وقوله وإن الصورة إذا كانت حاصلة في
القوة لم تغب عنها القوة إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل قوله أرأيت القوة إن غابت
عنها ثم عاودتها أو التفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا
على زوال ما فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله فيجب إذن أن تكون
الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله أما في القوة الوهمية
إلى قوله لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا التجزية إشارة إلى ما قررنا من حال القوى الجسمانية و
قوله ولعله لا يكون فيما ليس جسمانيا إلى قوله لا ترتسم في جسم إشارة إلى حال القوة العاقلة وحاجتها
إلى حافظة وقوله فيبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة
ذلك وإثبات الجوهر المفارق وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وإنما قال
عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لأن الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله إذ هو جوهر عقلي بالفعل
إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم
لم يمكن أن يرتسم فيه لأنه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنها جوهر عقلي لا
بالفعل بل بالقوة وقوله إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية الخاصة
بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة إشارة إلى تخصص بعض الصور المرتسمة فيه بأن تصير
النفس مدركة لها دون سائرها والأحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات
الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك
الكلي وقوله وإذا أعرضت النفس عنه إلى قوله من أمور القدس إشارة إلى حالة الذهول وتشبيه
تمثيل بالمرآة لأنها من الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا إنما
يكون أيضا إذا اكتسبت ملكة الاتصال إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان
وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن أن يزول
شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات ملكة
يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه

وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح ما مرّ وقد سبقت الإشارة إليها وإلى الأجوبة عنها الأول قوله هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرّداً عاقلاً فإنّ كلّ مؤثّر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر كالعقل الفعّال أيضاً الذي هو عندهم علّة الحوادث من الألوان والصور والمقادير مع عدم اتّصافه بها والجواب عنه أنّ الحجّة المذكورة دلّت على تجريده وسيأتي البرهان على أنّ كلّ مجرّد عاقل على أنّ ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدةً إيّاها دليل تامّ على أنها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها

اشارة

هذا الاتصال علّته قوّة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوّة كاسبة هي العقل بالملكة وقوّة تامّة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكّنة وهي المسمّاة بالعقل بالفعل

إشارة هذا الاتصال علّته قوّة بعيدة إلى آخره لمّا ظهر أنّ العلّة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعّال والعلّة القابلية هي النفس بشرط أن يحصل لها ملكة الاتصال به أراد أن يشير إلى العلّة المعدّة لحصول الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شكّ أنّ الاستعداد إنّما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتمّ فإذن ينبغي أن يكون علّته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مرّ ذكر قوى النفس المترتّبة المتجرّدة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فأشار ههنا إلى أنّ العلّة البعيدة هي الأولى منها وهي الاستعداد العامّ الإنساني والمتوسّطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وإنّما يتمّ الاستعداد بها وهيئة النفس التي يجب حصول الصورة معها أقول وهذا يدلّ على أنّ العقل بالملكة متوسّط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوّة القدسية

اشارة

كثرة تصرّفات النفس في الخيالات الحسّية وفي المثل المعنوية اللتين في المصوّرة والذاكرة باستخدام القوّة الوهمية والمفكّرة تكسب النفس استعداداً نحو قبول مجرّداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما يتحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأمّلها وهذه التصرّفات هي المخصّصات للاستعداد التامّ لصورة صورة وقد تفيد هذا التخصيص معنى عقلاً لمعنى عقلي

إشارة كثرة تصرّفات النفس إلى آخره لمّا ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعّال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال فأراد أن يبيّن ويفصّل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما أنّ كثرة تصرّف النفس في الخيالات الحسّية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصوّرة والذاكرة أعني أن تركّبها النفس وتتصرّف فيها بدلالتها فإنّ النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرّف فيها بانفرادها بل باستخدام القوّة الوهمية المدركة للجزئيات والمستخدمة للقوّة المتخيّلة المتصرّفة فيهما بدلالتها في المثل وباستخدام الحسّ المشترك مع ذلك في الخيالات تكتسب النفس بتلك التصرّفات أعني التفكّر في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجرّدتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور أوّلاً عن العقل الفعّال المنتقش بها لمناسبة ما بين كلّ كلّي وجزئياته يتحقّق ذلك مشاهدة الحال وتأمّلها فإنّا لولا إحساسنا بالجزئيات لما تصوّرنا الكلّيات وهذه التصرّفات في الجزئيات هي المخصّصات للاستعداد التامّ لحصول صورة صورة من الكلّيات المشتملة على تلك الجزئيات لأنّ تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعّال والوجه الثاني أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحدّ والرسم لتصوّر الملزوم وما أشبه ذلك المعنى عقلي لتصوّر المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصوّرات المستفادة و التصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لمّا كانت ظاهرة الفساد عند التأمّل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب

اشارة

إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أنّ المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع إنّك تعلم أنّ الشيء غير المنقسم قد تقارنه أشياء لشيء أجنبيتها أن يصير منقسماً في الوضع وذلك إذا لم تكن لكثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة بالحالة وإلّا لكانت المعقولات إنّما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنّه لا بدّ في كلّ كثرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويُعقل من حيث هو واحد فإنّما يُعقل من حيث لا ينقسم فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوّة في جسم منقسم

إشارة إن اشتهيت الآن أن يتّضح لك أنّ المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع يريد بيان أنّ النفس الناطقة وبالجملة كلّ جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى لأنّه لمّا بيّن إثبات الجوهر المفارق على أنّ النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتاج إلى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور وأقول إنّه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبيّن أوّلاً أنّها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ثمّ أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسّط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسّط الآلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرّد عن البدن فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرّض لبيان امتناع كونها جسماً وجسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير فضل على ما يتضح في موضعه ولم يورد ما ذكره الشارح ههنا شيئاً مما يجب أن يبيّن هناك قوله إنك

تعلم ان الشئ الغير المنقسم الى قوله شئ غير منقسم اشارة الى التمهيد اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه هو انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالثلثة فانها تنقسم الى عرضين متباينين فى المحل او الوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كالاجزاء الثلثة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لم تحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحرارة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى اشياء مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد ∴ قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لمحالة الى اخره لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معانى غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب وان هذا الاحتمال فى المعقولات غير محال على ما سيأتى وجه لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لا لغيره من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن

من انقسام المحل اما بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال جامعا والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها فاعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى المختلفات بالمختلفات اختلاف الاجزاء والموجود فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو مختص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى حدوثاته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما ۞ ۞ ۞ ۞

وهم وتنبيه

اولعلك تقول قد يكون ان يتبع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس بداخل فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هى ملابسة بعد لها وكيف لا وهى عارض لها بسبب ما فيه قد ارى فى قلمه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها معشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزائها الجزوية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الا ان يكون رسمها وارتسامها فى ذى وضع وقبول انقسام

وهم وتنبيه او لعلك تقول قد يجوز ان يتبع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد حسبما يكون حالة فى جسم واحد فتنقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للمجموع اضافة للكل اما ان يكون لكون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك فان كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه لان ... ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق

الماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته هذا خلف ولتسائل ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشرح اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان لمباينة الشرط المشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما تعقل بشرط مع جزء منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا لا الجسم الذي يقبل القسمة الى الاجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غيرها وانها هذا خلف واشار الشرح الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة الى قوله فاذن هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها الى قوله فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء جهة ذو مقدار في تلك منه كنانة فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الاخر فهو جائز لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع لها الاعتبار حصول الكل من القسمين وتفريق لها الاعتبار انقسامه اليهما او زيادة لها الاعتبار حصوله من نقصان لاحد القسمين الى الاخر ونقصان لها الاعتبار بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لا بد التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات التي تقتضي وضعا تاما لاستحالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف وقوله واما الصورة الحسية والخيالية الى اخره لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالجبين والعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تتدكل في مادة او جهة لم يحل الشق الايسر فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان الوضع وايضا لو كانا على حد مخصوص بينهما ولو كان احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام لي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرسم هو الختم اعني جلادة النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو
الخ

بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال لا من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشرح ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست مجردة مثل ما تقدم سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز فليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا تنافي صحة حجة اخرى عليه والشرح قد اورد هذه الحجة ايضا في كثير من كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما اخذها ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لانه ملائم وجوب كون الصور الخيالية جسمانية نحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستند من الشرح الى المكاتب وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يكون انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تتحصل موجودة ذات وضع بالتبع وقوله ههنا ان ما ذكرتم يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انتم لم تمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع انه قد يكون ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم بذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ذي يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم الى قوله فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة

كانت عرضيات والكلام قد ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة ولهذا فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد الى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا التقسيم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا ؛ قوله انه قد يجوز ذلك الى اخره هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وبيان ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان مع صورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم في ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس بل يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم بل يكون مجموعها حاصل معنى الانسان والحاصل ان نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم ليس نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدل الشيخ به على تجرده محله ينقسم الى مختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم جنسه الحالي اولى بان تجعله البسيط الذي استدل لانه به لئلا يعرض شك من وجه

اشارة

انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل من شان ماهيته ان تقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول الكلي الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان الخاص وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته ؛

اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا الى قوله فلها ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدل على قول الشيخ

انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل ما تعقل وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليتناول العقول والنفوس الانسانية اقول لا يكون الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة ولذلك لم يعتبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة منه التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما كان لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ؛ قوله وكل ما يعقل من شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر الى قوله لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من وجهين احدهما انه انما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني انه لكونه معقولا هو لكونه مقارنا للعاقل ؛ قوله فان كان مما يتقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ؛ قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت لشيء ومنيته اي ابتليته ؛ وقوله او شيء اخر ان كان يدل على ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل لما كانت بعاقل اخر ولو كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها ؛ قوله وان كان حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها الى اخره اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقريره الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد امكن ان يعقل

غير امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل مع غيره تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا اذ كل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول لانه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا فانه بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تع وحقائق العقول بل العقول البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض عليه هاهنا غير مناسب ولكن ذات الباري تع وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا لامتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء اخر مع تعقلها وكيف جاز امتناع ذلك من ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن كل شيء يصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى تفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب هاهنا هو اثبات العاقلية لكل ما هو مجرد ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يبينه الشيخ هاهنا وليس في نقض كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة والباقي لا يحكم بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة احد الحالين على حصول المجرد في العاقل التي هي مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع اخر ولا يلزم منه محال قال وتقديره ان لا يكون احدهما متوقف

على الاخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع غيره من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل اخر مثل الاول والعقل انما حكم على الانسان باعتبار الاول ووجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل وانما حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وهاهنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم فان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث حيوانيته قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل فحول بالك الى انها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما هي هناك تقارنها بمعان معقولة ويتسم بها الامر الذي يلي لقاءهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون متسما بالاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فان الذي يكون هنالك جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه لا اقارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا اه

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة القابل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة لانها لما قارنت صور الاشياء المعقولة لم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فحول بالك الى انها ليست مستقلة الى اخره والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما حاصل في الاخر والتعقل هو حصول المعقول

مع العاقل فاذن لا واحد منها بعاقل الا بالعرض لعاقل لها هو الشيء المتصف بها لانها حاصلة فيه وان وجدت
تلك الصور في خارج العقل فادية غير مجردة والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة
فان قيل لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه هو الشيء العاقل
موجود مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه فلما قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له امكان
العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا فظهر من ذلك ان
كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحاصلة في
شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء المختلفة بالماهية
فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحرارة
خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافها بالماهية اما علمت ان الجسم غير
واجب والجرم ليست محلا للبطوء لاختلاف هيئتها والا لكانت محلا للسواد ايضا والا فان
البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لانه هيئة لها ولونها متصف به وههنا لا يمكن ان يقال الجزء
مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر حسب
ماهيته وحسب لونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمنا ولكن
ذلك اعتراف بان مقارنة الجوهر المجرد للمجرد المعاصر غير مقارنتها للحال فيها لا مع الاول من حالات
والثالث ممتنع وفيه اعترافك بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا او لا يلزم من صحة
صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة
القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي
يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يمكن ان يكون
قائما بنفسه دون غيره وذلك الحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك بين القسم الثاني
بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا ولعلمنا انه لم يحكم بامتناع الحلول على كل ما لم يكن مستقلا
مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية دون الاخر بالمقبولية ولا زيادة للقوى
الحيوانية عند مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله فان له بالامكان حقيقة
بانه اعترافك بان تصور العاقل للمعقول انما هو لا المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب
ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع العوارض
الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة
وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالاتصال الخاص فحكم الشيخ بالامكان ليلزم وجود الصورة
ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع لوازمها
للمقارنة

وهم وتنبيه

او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في
قوة عاقلة تعقله فليعلم جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان
كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط ما تشككت وان كان لما

١٤٠٦

تلتبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
لا يكون لم يكن الاستعداد للشيء حتى حصل فاستعد له او لم يكن الاستعداد للشيء
وقد كان ذلك الشيء وحدث وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصية لبعض
ما يقارن تتلو المقارنة الاولى ولذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعدادا
لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فليعرف
في المعنى المحقق للنوع

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له الى قوله في قوة عاقلة تعقله
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة
عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه الشك عليه من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع
يوجد عند القيام بالذات فاورد هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن
اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات مكتنفة بها فقرنها لم يحتمل لحوق شيء بها الا
عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع
اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها صورة عقلية تعقلا لامر
خارجي وقد مر الفرق بينها والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف اليها
ولم يقل الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه
بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اوردهما جميعا قوله فليعلم جوابك تقريره الجواب ان الاستعداد للمقارنة اما ان يكون لازما للماهية
النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما
بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه لما
ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها و
على هذا التقدير يكون الشك ساقطا اما القسم الاول من قسمي القسم الثاني وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان
يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات
الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى منها اما القسم الثاني منها وهو ان يكون
حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها اما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي
في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك

لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هو لذلك بعينه لها استعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن ؛ فقوله ان يعرض الاستعداد لتلك الماهية اي كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكيك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين وهو كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج ؛ وقوله وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل او ان لم يكن ان يفرض مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل لما هو معقول فهو ايضا مقارنة بالمعقول ؛ وقوله فيلزم الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيلزم يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له ؛ وقوله فيلزم لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيلزم للجواب للشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسب والفاضل الشارح جعل قوله فيلزم الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ اللتين وقد لاحتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر ؛ وقوله اولم يكن استعداد للشيء وقد دل ذلك الشيء وجد وهذا اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان بمعنى حصل ؛ وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة ؛ وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو لازمة اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى القسم الاستعداد اللازم للماهية ؛ قوله لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من لحوق الاستعداد لصفتها خواص غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب ؛ قوله ولذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي الى آخره هو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي ذا ليل مثلا لما كان مقارنا للفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال ولما جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة ولو كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث هو طبيعة الجنسية مستعد لكل واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا الخروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه من كونه طبيعة غير محصل مستعد لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا لكونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية ولما كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه لها انما يكون للانواع باقتضا والاستعداد ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات

فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها ؛

تنبيه

لئن كان لك لها حصلت لك اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل ؛

تنبيه انك لها حصلت ما اصلته لك علمت الى قوله فيلزم ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة ؛ قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه الى آخره قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وللاحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما تقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة له واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب لما هو كذلك ان يكون معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد للاحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما لا يكون متوقفا على اسبابه ويمتنع ما يتوقف بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس

تنبيه

لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل

اشارة

اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ليحال الى المشابهة بدل لبدل ما يتحلل وليلصق مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق او ليحتوي من ذلك فضل يعد مادة ومبدأ لشخص آخر وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اولاها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فانه الانماء غير الاسمان والثالثة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لها الكل الناهية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل ؛

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس لعلك الان تشتهي ان تسمع كلامنا الى قوله

من خ

كلامنا خ

اي هو الاقسام المذكورة

المميزة خ

اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والمراد بالارتسام في العقل

من غير التبييل ومعناه ظاهر ٭ اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء
يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى
القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية ٭ واعلم ان النفس
انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قربها من جنسها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر والابدان في
الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة
للمجموع تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتقابلان على
تحليل الرطوبات الموجودة في الابدان المركبة وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن
لولا شيء يصير بدل ما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس
فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تحيل ما يشبه بدنها المركب بالقوة
وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية
عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان
تحفظ على الالتئام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية
دائما فقدر لبقائها بدلا اجل الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال
ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه
فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما
يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل لانها هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من
المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على
تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس النباتية التامة انما
تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي
النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال
جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء ٭ قوله لتحيله الى المشابهة بدلا لما يتحلل
اشارة الى غاية فعل الغاذية ٭ قوله او لتكتفي مع ذلك بزيادة في النشو الى قوله يتم بها الخلق اشارة
الى غاية فعل المنمية ٭ قوله او لتختزل من ذلك فضلا يعتد به مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى
غاية فعل المولدة ٭ قوله وهذه ثلث افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال
على وجود القوى ٭ قوله اولاها الغاذية الى قوله والدافعة للثقل اشارة الى تقدم الغاذية
على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب
الذي ذكره ٭ قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين
الى كثرة المادة المفتقرة تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بالكمال
للشخص المعرض للفناء جعل الانماء متقدما على التوليد تحصل لتقدم والغاذية تخدم
هذه القوة في تحصيل المادة ٭ قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في
شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء
منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت

فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو
والهزال يقابل السمن ٭ قوله والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة
لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر
ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء
خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر ٭ قوله فكل النامية تقف ثم الغاذية
فان الاولى انما تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها
فتفعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر
الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فتصير بحصوله مساويا لما يتحلل وحينئذ
تقف المنمية ٭ قوله ثم تقوى المولدة مدة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو تفرغ
النفس للتوليد فتقوى المولدة مدة لحينا تنال التمتع عنده مدة من الدهر بحسب المزاج
والسن وضمه لحينا ونبهه ثم انها تعجز لان الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل
شيء يتصرف المولدة فيه او يحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك فتقف المولدة ايضا ٭ قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل
عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها ٭

اشارة

واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ولها مبدأ عازم مجمع منفعلا عن خيال او وهم او عقل تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيواني فطبع ذلك ما انبث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة ٭

اشارة اما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء
قادر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ذاته لا ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات
اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات
مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة والخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي متوسطا في الانسان ويليها القوة الشوقية فانها تنبعث عن القوى المدركة وتتشعب الى
شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار
ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية
هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يتجزم بعد التردد
في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا
لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة

للاعضاء ويدل على مقاساتها السائل المبادى كذلك الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء ولكن القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وسمى المبادى التي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل ولذلك وارخاؤها وبتساوى كلا الفعل والترك بالنسبة اليها ؛ فقوله وهاهنا مبادى اربعة مرتبة اشارة الى الاجماع منه وقوله صاعدا ومستعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة ؛ وقوله ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الجيوانى سبق اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع ؛ وقوله فيطيع ذلكما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الى المبادى الثلثة هذه القوى فان المحركة الجيبية هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكرها للترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق

اشارة

الجسم الذى في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طلبه لما يحركه وضعا ما بالطبع في موضعه وهو بالفعل له مهروب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك بالارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية

اشارة الجسم الذى في طباعه ميل مستدير الى اخره يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس ملكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا ولا يترك شيئا يطلبه ويجدها انما يفعل ذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف فلما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يكن ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لا عن شىء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة ه

مقدمة

المعنى الحسى الى مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد شخصى كقولك وكلا دعوا او غير معتبر كقولك الانسان ه

مقدمة المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة الحسية الى اخره هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد بعينه اللقاء مثلا ارادة جسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشىء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد الاعرا وكم يكن كالانسان فهو معنى عقلى وانما قيد بالشخص في كونه عقليا تنبيها بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على اثنين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والكلمات ظاهرات ه

اشارة

حركة الجسم الاول لما بارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس لاولها الى وضع وليس معين موجود بل فرضى تتقف عنده بل معين كلى فتلك ارادة عقلية وتحت هذا سر ه

اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الجسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية والنفس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثانى قام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك من قوله اجرامها الكل ان يقتضيها لذاتها محرك ذاتى الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك الشىء يدوم بدوامه وهو الاقرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شىء له قرار فالمتحرك انما يقتضيها لا لذاتها بل لشىء اخر يتحصل بها ويكون هو يقتضيه لذاته وذلك المتحرك هو ذلك الشىء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافى ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى ما هو بالقوة ومن حيث هو كذلك اول ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا انتقل وقد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة ؛ قوله وليس لاولى الا الى الوضع الى قوله فتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم او ذلك والارادة انما تطلب شيئا لم حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثانى فليس للاولى الارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا الطلب الحاصل لكونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس معينا موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافى الكلية لان كل واحد من ذلك له مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض ليس جزئيا بل هو اما جزئى او كلى اما الجزئى فاذا حصل وتقف الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتعيينه بالجسم الجزئى الواحد لا يصير كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية ؛ قوله وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكر على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية

وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل
ما من شانه ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة ذات قوة
الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الاجرام
المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك .
وكتب هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة
مواضع وذكر في جميعها ان هيهنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه اما في الموضع الاول فلما قال في هذا
الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة
جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث
في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في لمية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فتبلج لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان لك ان تلتفت الى ضرب من النظر مستور الا على الراسخين في
الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في
موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر

تنبيه

الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص
جزئي منه دون اخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده
والمريد من الحيوان بقوة الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي
فتنبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته ولما
يتخيل له على الجهة الجزئية فان كان لو حصل له جزئي شخصي اخر بدله لم يكن
بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وكذلك في
قطع المسافة تتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل
مقطوعا وربما كان متجددا لوجود كونه تجدد الحركة المستمرة على
الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ومثل
هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يلتفت الى الارادة الكلية مقابلها مراد
كلي ولا يجب له تخصص جزئي ونحن ايضا فانا نقضي قضاء كليا من مقدمات
كلية فيما يجب ان نفعل ثم نتبعها قضاء جزئيا ينبعث شوق وارادة
متعينتان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة للحركات جزئية
تصير هي سببا لاجل المراد اولا

اقول الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي الى قوله ليس هو وحده بيان ان
نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل
مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب
اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين او ذا ذاتين متباينتين مرادة
لها مقابل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة على مادة الفلك

متقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة
التي هي باعتبار تحريكها صورة قوية كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل
من النمط العاشر ولنرجع الى المتن ،، قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء ،، مخصوص جزئي حكم
كلي وما في كلامه هو البين كان عليه ،، وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم ،، قوله والمريد من الحيوان الى
قوله متمثلا عنده هو ان اله شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا
لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه جسد يتناول اي غذاء وجد فارادته تلك كلية لانها موجودة
دلت ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية
ما زال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء
جزئيا بعد كونه كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل
شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تخيله فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء
اخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو لم يرجع الى الغذاء الا الى الجنس
بل لذاته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده ،، قوله وكذلك في قطع المسافة الى
قوله كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة
عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فقال ان المسافة تشتمل الحركة
على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى الاجزاء الجزئية فقاطع تلك
المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد
ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب
قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع
بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة
عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي
كونها كلية ،، قوله ومثل هذا ما يتخصص الى قوله تخصص جزئي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة
الكلية مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال
الجزئية عن الارادات وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة العقلية بشيء جزئي كما ذكر فان
الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا محالة تحتاج
في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه ،، قوله ونحن ايضا فانا نقضي الى الاخر وهذا استشهاد
بكيفية صدور حركاتنا عن ارائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور ان بذل الدرهم مثلا لتحصيل
انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي
ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم انا اتبعنا ما قضاء جزئيا وهو ان
هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة
متعينتان الى بذل هذا الدرهم تنبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل

لهذا الاسم من ادى الحاجة المراد الى الذي هو مصدوق بذلك الاسم عندي واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يستدعي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل الفاعل اياه فلو توقف تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يمكن حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا نقل جرم فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا يحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا المستقل يوجب ان يكون الموثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الكلي بسبب تخصيص المحل والوقت والجواب ان تعين المحل والمسافة والزمان تقتضي تشخص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصيص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد لان الارادة للايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله او امتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة لما يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريد تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فيثبت الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال ولهذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يمكن كل حركة سابقة سببا ثم تكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال

ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع ان يجمع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت النسبة بين عمر من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء لا شيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة الفاعلة باستعدادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وانما يثبتوا ناطقة لئلا يلزم كون المحركة والجواب على مذهب المشائين ان الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتخيل الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل بما مر

موعظة وتنبيه

اما الشيء الذي يتشوق اليه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد فانحن فيه لا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك بالارادة الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى او حسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب للذة والنائم يفعل وهو متخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تخيله عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس وفي الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او محبوبا جدا فربما انزعج للهرب او الطلب واعلم ان للتخيل شيئا وللشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيئا والحفاظ لذلك الشعور في الذكر شيئا وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل فقد الآخر الآخرين

موعظة وتنبيه اما الشيء الذي يتشوق اليه الجرم الاول الى قوله اعلم هنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي هنا ايضا بالعرض فيكون انه احتاج الى ذكره في الاستدلال على وجود النفس الفاعلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك بالارادة لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض كلي اشعرك به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا

وقد يلزم تخيلها وذلك كحركات الارادية حفية للغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان سلم وجوب اسناد هذه الحركات الى غاية مشعور بها متمثلة بامثالها وتعين غايات كل واحد منها تم اجابت عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بلفظ التذكر مركبا من حفظ والادراك على ما اوضحناه

النمط الرابع في الوجود وعلله

تنبيه

انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له في الوجود وانت يتأتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي

النمط الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس الى آخره يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن للقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس لا بذاته بل بما يلازمه

وقوله وان ما لم يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لما سبق ان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم يقولون بوجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن العواشي الغريبة مثل الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي يوجد من زيد ومن هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هو موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يلحقه الحس بوضع او بجهة معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة فالاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويمكن الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مر الاشارة اليهما

وهم وتنبيه

ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول له ان الحال في كل عضو مما ذكرناه او تركناه كالحال في الانسان نفسه

وهم وتنبيه ولعل قائلا يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان الى آخره هذا الوهم هو ان قال قائل قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات تداخل متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح لزوم معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال مما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان

تنبيه

انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الحس والوهم لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات

عن درجة المحسوسات وعلائقها

تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس الى اخره لما

تنبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس وان هو موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس والوهم موهوم وكذلك الوهم او على ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس هو هو فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة والموهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة بالحس اصلا ولهذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة ولا موهومة

تنبيه

كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده

تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية الى اخره الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو معنى المصدر يدل لاشتراكه على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته ليف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود تماما ولذلك سماه تنبيها والفاضل الشارح ظن انه لكون المبدأ الاول ... من الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم ان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة

تنبيه

الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية

تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته الى اخره يريد ان يشير الى العلل في علية العلة الفاعلية

وهي اما علل الماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات وهي مباينتها وهو الذي ... الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية لان الجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك وادا تقرر ذلك فقوله الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة له لان المادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد ... في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول الذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه

اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان

تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث الى اخره يريد الفرق بين ذاتي الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في انه موجود كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج او العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة

اشارة

العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها

اشارة العلة الموجبة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او

تنبيه

كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته

تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته الى اخره يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الذي لم يزل بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تع

اشارة

ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره

اشارة ما حقه في نفسه الامكان الى اخره يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تخالفه وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ان يكون موجودا الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى الحكم بالقسم الاول

تنبيه

اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا

تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية الى اخره يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان جملة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها تجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره على الوجه الاول في هذا الفصل والذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء تحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولآحادها يجب

بالجميع في الوجود وهي علة الجمع بينهما لما ذكرنا العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم اولا الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يذكر علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا اما الاول كالنجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني كالجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجوهر الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها على التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة تكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فلذلك قال علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية الى اخره ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي ماهيته المتقدمة وعليتها يكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود والخلاص عنه ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كانت ما مثلا لم تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضا امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورنا بها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية للفعل ح

اشارة

ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود

اشارة ان كانت علة اولى الى اخره العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق شيء معلول في الوجود

ان تكون خارجاً عنها ولك ان تمنع ملنا الا لو كان ملنا لكان منها فاذن من اجب وقال ايضاً هذا الحل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدماً بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل معلول الى اخر قبله الى اول وذلك عندهم جائز واما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ يحصل التسلسل لكل من الاسباب والمسببات معاً وكان لبيان ذلك متنبها لكن الشيخ تساهل فيه هيهنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالوجه ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق لا في زمانين لم يكن في احدهما معلول لما تقدم عليه ودي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان الاستناد كل معلول الى اخر قبله الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان تلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله

شرح

كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلاً فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولاً لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي

شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم فاخذ بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولاً بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلاً الى قوله تجب بآحادها وهذا نقض يلتبس لمن بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها فقوله واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها الى قوله تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول لان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي

الثاني هو شيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد الى قوله اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم

اشارة

كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولاً للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم تكن علة للجملة على الاطلاق

اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها الى اخره لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولاً علة لكل واحد من الآحاد وبينها بالخلف فيفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها والزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف وبعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان يمتنع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول ان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها وانما شبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضاً لآحادها افراداً كما قدمناه

اشارة

كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطاً فهي معلولة

اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء الى اخره قد تبين مما سبق ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية اذا لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هيهنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفاً لا محالة اذ كانت واجبة غير معلولة

اشارة

كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته

اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات الى آخره لما فرغ من بيان المقدمات اخذ في
انتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي
احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا
معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام
في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف على التقديرين لا بد من طرف
والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا
قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن
على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها
معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما

اشارة (تنبيه)

كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق
فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا
غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم
الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تختلف فيه عارضا
عرض لما تختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف فيه عارضا
عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر

اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها الى آخره هذه قسمة تحتاج اليها في بيان
توحيد واجب الوجود لذاته وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك
الشخص وقيد بالاعيان لانها قد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول واما بغير ذلك والمختلفة
بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الاحمر
وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين
قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون
مع امتناع انفكاك احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم
لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به
الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي
به يكون الاتفاق لوجب ان يكون كل ما اخذت منها شخصا واحدا لا غير يكون نوعه منحصرا في
ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض
فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس
بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين

بالاولية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به
من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق

اشارة

قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي
الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة
اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود

اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته الى آخره هذه
مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا
للزوجية للاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية
سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبية
سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون
سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد
بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية
وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب
في هذا الموضع اضطرابا فاحشا بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء ما هي مضطربة وذلك انه
استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل ثم استفادها منهم
وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على التساوي حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات ثم عرض كلامهم الدال على ان وجود الممكنات امر عارض لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده ثم عرض ذلك على اكابر
وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهية لزمه ما الزمه ذكر الوجود مساويا للوجودات
المعلولة وليس بما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا
الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي ووقوع الغير على مفهوماته بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على التساوي
كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على
المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى
ما ينقسم من جهة لعله غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتاخر و
على الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على التساوي يمتنع
ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل لا بد ان يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على التساوي فهو

ليس بماهية ولا جنس ماهية لها بل هو امر لازم لها من خارج وذلك لا يقدح في المتضاد الواقع
في الوجود الواقع على الواجب لانه لازم لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع على كل جملة منها اسم
واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة او السواد بالتشكيك وكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي
لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه
ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل
باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد
تشترك في لازم واحد وانا اوردها هنا شبهة شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها اولها
من شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب عين ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود
مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما
والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي
ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة
واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزوماتها لعروضها
بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو
الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم
سبب العروض على ان الحق ما ذكرنا اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر
لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك
يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان الدليل الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير
لحقيقته والا لزم النقض والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص
المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود
المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا
يقتضي ادراك الملزوم بحقيقته والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
فكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا لا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق
لا الوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود
السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها
لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه
بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما
يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس

الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب تناهي الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة
نوعية لا يجوز ان تختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء وتقع عليها بالتواطي
والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية
مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
الا تاثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب
انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود ان الشيء لا يكون مشروطا بنفسه ايضا
ثم ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا تتصور ان تؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ
يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا
خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه لم لا
تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان
للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد بل كون الماهية هو
وجودها والماهية لا تنفصل عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج هو وجود خارجي بل بان العقل من شانه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت
فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا
يلزم ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت
به لكان وجودها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث
هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع
الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود
وهي هي محال فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن لا تتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا تنفك حالة
التاثير عنه وهذا بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت
مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في
هذه المسئلة التي هي اعظم مسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه
على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المعتقدين لمقالاته

اشارة

واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر
فهو معلول فانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار
الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو

اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك
وما يتعين به ماهيته واحد فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده
وهذا محال وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك الخارج
لا بذلك وباقي الاقسام محال

اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على
توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير
المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما
ان يكون هو لكونه واجب الوجود او غيره او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم
الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهذا هو المطلوب واليه اشار الشيخ
بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون
اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه
المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون نفس ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم
من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة لها الغير وقد
تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا او مشاركا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له ولا العلاقة القسم الاول
وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان
يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود
للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي لعروضه والتعين معلول ايضا لغيره فاذن هذا اضعف
الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم
الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما تعين
عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا
لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بعطف اخر وهو ان
التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا
له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بغير ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض الوجود الواجب
من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة ثم انها تخصصت بغير ذلك التعين المعلول وهو محال
لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله

فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة علة لخصوصية
ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا
فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به طبيعته المعروضة لذلك التعين واحدا
فتلك العلة التي هي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب لان القسم الثاني ان يكون التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله
وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد
وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه
يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين
استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين
الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل
الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة
وهو كون التعين لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول
قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
الى قوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا
وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
من الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم
الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه
في ان ما ذكرنا اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر
ايضا ان هذه الحجة مبنية على ان كل واحد من وجوب الوجود والتعين امر ثبوتي اذ لا يصح
عليها التلازم والتعارض لو كان عدميا او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم
اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال مستند الاثبات ورد على
اثباتها كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها
في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع والحق ان الشيخ لم
يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين
فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب لها ان تكثرت
ان تتكثر بامور ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول
الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات
غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء
ومن حيث تشترك في شيء فليست متعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى
كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول الداخلة
المولفة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح

الا ان يكون عامة عقلية ولا ان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصًا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين امرًا عدميًا لما كان عدم الشيء مطلقًا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئًا عدميًا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولًا فضلًا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولًا لا يليق ان نورده في اثناء ما لا يتعلق بها الا على طريق الحشو واما قوله الواجب يباين الممكنات في الوجود ويباينها بتعينه فيشترك معها في ماهيته فليس ايضًا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالا عروض للذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصًا بتعينات زائدة عليه كما ظنه

فائدة

اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه لا يمكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل فيه اي المادة لم يتعين الا ان تكون من حيث نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه

فائدة اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد الى آخره قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازمًا لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها ولا يمكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او ما يشبهها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص واما اذا كان تعينها لازمًا لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصًا واحدًا فلم تتعدد بالاشخاص ولهذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكر بالعرض فنبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل نوعًا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضًا للمعنى المشترك افتقر التشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع كلها تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديًا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعًا تشترك فيه اشخاص واما اعتراضه فان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون من ذاته قابلًا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل الاشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل الاشياء متماثلة بامر ذاتي

فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود متكثر في الواجب والممكن بعوارضه

تذنيب

قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة بوجه ما

تذنيب قد حصل من هذا الى آخره هذه نتيجة لما مضى وانما قال بحسب تعين ذاته لان التعين ليس زائدًا على ذاته فان التعين انما يكون زائدًا عند كون الذات مقولة على كثرة

اشارة

لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقومًا للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم

اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء الى آخره يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذكره في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب يلزمه حصول اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كالخشبة للسرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدمًا على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان الجزء ليس هو الكل ومعنى ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأمت من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر به واحدًا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة قبل واجب الوجود ومقومًا له هذا خلف فواجب الوجود في المعنى لا ينقسم الى ماهية ووجوب وجود مثلًا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من اجزائه او كل واحد منها متقدمًا اقول الهيولى في الكائنات الفاسدة لا تتقدم بالزمان على الجسم فضلًا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدًا لما مر والباقي يكون معلولًا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من

من ذلك ان هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد والقول الذي هو مبنى عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر

اشارة

كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره

اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته الى اخره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يكون لازما معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات ولذلك ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته

تنبيه

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول

كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو صورة اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية وغيرها والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها وقوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى الهيولى والصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله نحو لواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق وقوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن بيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته بالنقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى لبرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما نجد

صورة القياس هكذا كل جسم محسوس منقسم ولا شيء من الواجب بمنقسم فلا شيء من الجسم بواجب ولما كان كل جسم ممكن يجعل الثاني لازم المطلوب ... ما ذكره من القياس لا ينتج ما ذكره من المطلوب على ان المطلوب الاول في هذا انه ليس جسم واجب ... فاعرفه

مثالا من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به

اشارة

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل

اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء الى قوله بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فيتنزل قولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس الا الوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض على وجه ما لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فهو كونها في الخارج في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال انما يعقد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول وبالاعراض لما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات والشارح اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة لما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد لانه قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا امر ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر لا مدخل في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب ان المقصود ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ونفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها لوازم توصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود لانه ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصور العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد

وهم وتنبيه

ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فإن الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف أن زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما تشترك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة وأما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف يكون المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود أصلا لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنسا لشيء فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما ولا يصلح بإضافة المعنى الإيجابي جنسا للأعراض التي هي موجودة في موضوع

تنبيه ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع إلى آخره هذا سؤال يرد على قوله الأول لا جنس له وجوابه عنه بما ينبه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة

إشارة

الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الأول معلول له والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للأول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعا والأول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالأول لا ضد له بوجه

إشارة الضد يقال عند الجمهور إلى آخره وهو غني عن الشرح

تنبيه

الأول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي

تنبيه الأول لا ند له ولا ضد له إلى آخره الند المثل والنظير والباقي ظاهر

إشارة

الأول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته

الإشارة الأول معقول الذات قائمها إلى آخره يريد إثبات العلم للواجب الوجود تعالى لأن الأول

معقول الذات لأنه غير لابس للمادة قائم بنفسه لأنه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم وهو بريء عن العلائق أي عن جميع أنحاء التعلق بالغير وعن العهد أي عن أنواع عدم الإحكام والضعف والدخل وما يجري مجرى ذلك يقال في رأيه عهدة أي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة أي ضعف وعهدته على فلان أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه وعن المواد أي الهيولى الأولى وما بعدها عن المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة أي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا أو متخيلا أو موهوما والباقي ظاهر وتفصيله على ما تبين في النمط الثالث

تنبيه

تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أقول إن هذا حكم لقوم ثم يقول أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد أقول إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه

تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول إلى آخره المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف وذلك لأن أوثق البراهين وأعطاها لليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المتبينين المذكورين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد عن مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فإن الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والإبداع

تنبيه

إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسميه العامة المفعول

مفعولاً والفاعل فاعلاً وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل لشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء وحتى ان كثيراً منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارئ العدم تعالى عن ذلك لما ضرّ عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى البارئ في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً الى موجد آخر والبارئ موجد ايضاً ولذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا

النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما نشرحه في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبيّنه فيما بعد وهم انه قد سبق الى الاوهام العامية الى آخره الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو في المعنى المشترك من معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجوداً وان حمل اهل التمييز على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبنّاء والثاني الاستدلال وقد ذكره وهو من وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده تحصيل للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل لكان يحتاج اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تفسير الالفاظ بحسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال يقولون ولم يقل ويقول لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الكون حال بقائه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمّى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو كذلك وان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما يحتاج الى البارئ حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارئ من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني

تنبيه

يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي فنقول اذا

كان شيء ما من الاشياء معدوماً ثم انه الآن موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان الحد بها محمولاً عليه الآخر مساوياً او اعم او اخص حتى يحتاج مثلاً الى ان يزاد فيقال انه موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة او بآلة او بقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان كون هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولاً والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً او يتضمن تكريراً في المفهوم اما النقض مثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير مثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان ناطق واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضر ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فليس يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود محمولاً موصوفاً بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود بمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى صنع الى قوله دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبر في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض للعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل واقول انا استعملت لفظة المحدث بدل قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوماً الى قوله كانه قال الانسان حيوان ناطق معناه انا نعبّر هاهنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان الحد بها متوكاً على الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدثاً وكل محدث مفعولاً او اعم حتى يكون كل محدث مفعولاً ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثاً ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان لمية التفاوت من المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث لو كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولاً التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابلهما المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون احدث الحركة عن الجسم مثلاً حدوثاً بالتولد لان الجسم يحدث اولاً اعتماداً ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون الحدوث الاعتماد عنه حدوث

بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بما ظاهر والمقصود بيان ان المنقول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من الحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع واستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله نحو المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في معنى الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض وكان انضمام غير ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف ٢٤ والمتكلمون يلتزمون ان احدهما تكرار والثاني تناقض وتصريحهم بذلك معنى الالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه اقول ٣ ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا منبها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل باعتبارات اخر فصح الفعل بان ذلك المعنى دونها وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل تطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحتراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم نحو قولهم النار تحرق وتلفق الجمر فانه يفعل ما لا يفعل ما لا تفعل الاشجار وكم وقول الشاعر : وعينان قال الله كونا فكانتا : فعولان بالالباب ما تفعل الخمر : وامثال ذلك فانه اكثر من ان تحصى وبالجملة لا مجاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد ونحوه فما المانع ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه : قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا الى آخره لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذلك لانه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا

الوجود فان كثيرا من المكاتب يلحقها اوصاف تجب باهياتها لذواتها لا لشيء لغيرها فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيتبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يحتمل اما التعيين الذي المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ محتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى وقال سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب قوله هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن

تكملة واشارة

وان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق بغيره قولك ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد محمول في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهوما جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعد ان لم يكن ذلك المعنى لا يحمل على الاخص اولا وقد يحمل على الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوقا بالعدم يجب وجوده بغيره ولم يكن في حد نفسه لم يكن له هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما ولذلك لو كان لكونه مسبوقا بالعدم فليس هذا الوجه انما يتعلق بحال ما يلحقه بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل

تكملة واشارة فاذا ان لنعتبر انه لاي الامرين يتعلق الى آخره يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان ذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى محمول للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يحمل الاخص الا

وقد لحق له الاعم ويمكن ان يلحق له الاعم من غير ان يلحق له الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق من سبب الوجوب بالغير اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يلزم المسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده ثبت ان هذا التعلق للمفعول دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يلزم بعد ذلك مستغنيا عن فاعله وهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم لم الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل لم اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات الوجود لا في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهي الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت هي الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا غرض ايضا كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون الموثر في وجود العالم

مختارا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة ولما كان الامر كذلك ظهر ان الخلاف في هذه المسألة لفظي اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم لم يبنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفقا عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قالوا به صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية هي صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عنه من حيث المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك على مذهب الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية جعلوا كل العالم الذي هو فعله ازليا وذلك على مذهب الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما مر بيانه

تنبيه

الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوافي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات

تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس للاخر يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بل بيانه ان الحادث بعد ما لم يكن له بعدية هي مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يعرض ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هنا شيء اخر يتجدد ويتصرم فهو

فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث بعض الحوادث مع انقطاع حركته فيمكن ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويمكن مثل ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة وظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب — واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك سمى احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها ولو بها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب — واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء اخر قبلية هذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء غيره لذاته المتصرمة المتجددة صالحة لان يوصف هذين المعنيين بهما الشيء لغيره فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان مع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان الا في العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه ولما تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت حاصلة في الخارج لكانت للقبلية الواحدة قبل موجود اخر قبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه وفي العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امور اعتبارية يصح تعقلها في جميع الازمنة واذا اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حصول قبلية اخرى تعتبرها الذهن به ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان توجدا معا وقد قيل انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج معا ويندفع اعتراضه ايضا بان العدم لا يتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال لو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض فهو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان اخر قال والفرق بان الزمان مقتضي لذاته فلذلك

استحقت القبلية والمعية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر وان لم تكن فالاتصال كل جزء على الاخر ماهية فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تكون قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يتغايران فيقتضي تكون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يتغايران قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يلزم منه القول بان كل جزء من الزمان مسبوق بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس بمعنى انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما لعلوم لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ملفوظة كان معناه حين بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان ويقع الزمان في زمان اخر والجواب عن الوجهين ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار للشيء الاخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما حقيقته غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد فان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في نسبة اليه واحدة بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان اخر بالموضوع في المعية ويحتاج في الثانية اليه

اشارة

والزمان لا يتجدد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يكون الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان

اشارة وان التجدد لا يكون الا مع تغير حال الى اخرى يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد

والتغير اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا
في موضوع فهذا الاتصال الذي متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتعين في جسم يحل التغير فيه
ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان
المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زمان له أول هو
حادث فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ولا يلزم من ذلك وجوب ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان
متصلاً إلى الأول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل إلى الأول لوجوب تناهي الامتدادات
ولما سيأتي في النمط السادس فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل منه
فهو مقدار التغير أعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم
ذكر تحريفه فقال هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية
من جهة الزمان لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والمسافة أجزاء يتقدم
بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى
بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدماً وبعضها متأخراً بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها
إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية
الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ذلك ومعناه
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر
وإنما يوجد المتقدم منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها في المتأخر من المسافة
معاً فيلزم للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي
للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة
لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان
هو هذا العدد أو المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل
في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد لمعنى ذلك
القدماء وغرضي من إيراد هذه النكتة إلى آخره

إشارة

كل حادث فقد كان قبل وجوده حاصلاً وليس هو قدرة القادر عليه
وإلا لكان لو قيل في المحال إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه
فقد قيل إنه غير مقدور عليه لأنه غير مقدور عليه أو إنه غير ممكن في نفسه
فتبين لك الآن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه وليس
شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي فيفتقر إلى موضوع
فالحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع

إشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود إلى آخره يريد بيان كون كل حادث

مسبوقاً بموضوع أو مادة وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود أو ممكن الوجود لأن الأول
محال والثاني حق فإذن له إمكان وجود قبل وجوده وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه
لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدوراً
عليه هو كونه ممكناً في نفسه وكونه مقدوراً عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه فإذن كونه ممكناً
هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه لأن الإمكان يكون
للشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال للبياض يمكن أن يوجد أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر كما يقال
الجسم يمكن أن يصير أبيض فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر فهو إضافي والأمور الإضافية
أعراض والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع وذلك
الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً أو
مادة بالقياس إليه إن كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب. واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس
إلى وجود والوجود إما بالعرض كوجود الجسم أبيض وإما بالذات كوجود البياض أما الإمكان
بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له أو بالقياس إلى صيرورته
موجوداً آخر كما يقال الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض ويقال الماء يمكن أن يصير هواء
والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع هو
معها وهو محلها وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده ولا يخلو
إما أن يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع أو مادة أو مع مادة كما يقال البياض يمكن أن يوجد وكذلك
الصورة والنفس وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأول ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشيء وإما أن لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع
والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة كما
مر وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع إذ لا علاقة له بشيء فيلزم أن يكون جوهراً
قائماً بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير والإمكان مضاف فلا يكون الإمكان
هو حقيقته ذلك الجوهر ولما لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما
تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً فهو إن كان موجوداً كان دائم الوجود وإن لم يكن
موجوداً كان ممتنع الوجود. وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون إما أعراضاً أو صوراً أو
مركبات أو نفوساً توجد مع المواد وإن لم تكن فيها والإمكانات هذه الأشياء تكون قبل
وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد
ويدل عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك وأما
إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
إلى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يوجد في الخارج
والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات أحوال
للموصوفات في أنفسها فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي تورد ها هنا
وظهر منه أن قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح عليه الحكم بالإمكان

ثم معارضة ذلك بانه موصوف حسنه بانه مقدور للقادر وذلك تقتضي تميزه ثم معارضته للذاتية
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع انها نفي صرف واخذ تقتضيه عدم التمييز بل بالاعتبارات
العقلية والامور الخارجية وامّا قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول باطل
لكونه وصفا للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه
ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس
في الخارج هو الامكان بل هو الامكان وجود في الخارج والمتعلقية بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج ولا امكان اخر يعتبره
العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال ______ وجوده شيء في العقل
دون الخارج جهل لان الجاهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم
المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها
احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام
بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها اما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حاصلا فيه لان
الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لانه نعت للشيء لا يكون
حاصلا في غيره فالجواب ______ ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه
كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث تكونه وصفة للشيء من حيث هو
بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه
ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله
كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية و
الوجود فيلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب ______ انه من حيث كونه صفة
اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تعلقه
عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر موجود في الخارج
لا بد ان يكون موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله يلزم ان الامكان متعلق
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة
بموضوع ومادة فالجواب ______ عنه بما مر من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بالخارج
وان امكان الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها
في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجودها وان لم
يكن الا اعتبارا وكاضافة للمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى
ولا يصير اولى الا اذا كان له تمام علته ______ فالمقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان
الاولوية لو جعلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث
ويتسلسل العلل دفعة ولو جعلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على
وجودها او عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما تقتضي بعدها اما الكبرى فلما مر فالجواب ______ عنه ان الشيء لا يحدث الا
اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه

ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك
وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم
ه الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه ه

تنبيه

الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان
لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود
الاخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا وللاخر يحصل له الوجود
وصل اليه لحصوله للاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر
في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا بعد ان زال
على الاخر وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فحركت يدي او ثم تحركت يدي
وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية في الذات ثم انت تعلم ان حال
الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية
بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد بل عن غيره
فان معنى لا يكون له وجود هو قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي

تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة الى قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد
اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي
لان الحدوث هو كون وجود الشيء متاخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي بانقسام
التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان
تاخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني
بالمرتبة او الوضع الذي يكون التاخر المكاني جنسا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع
والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى المشترك
هو ان يكون الشيء محتاجا الى الاخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج
هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده
يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم عليه بالعلية في الزمان
ويمتنع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة
من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن
ان يوجد مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى
المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملهما
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك لانه قال عند ذكر المتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم

على المتقدم بالعلية والذات اي في هذا الكتاب فقد سمى المشترك التأخر بالذات والدليل عليه انه
مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات
صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية
وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان
او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره
هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان
المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير وهذا خصصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم
ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب
ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى
المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا
في الزمان معا قوله وذلك لانه اذا كان وجود هذا عن آخر الى قوله الا بما هو على الآخر وهو بيان
للتأخر بالذات تشتمل على نوع تسامح ومعناه ان هذا التأخر يلزمه لانه اذا كان وجود هذا اعني
المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر اعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود
المتقدم ليس عن المتأخر فما يستحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود
بل يصل اليه الوجود اعني المتأخر ولكن يصل الى المتأخر من تلك العلة الا بما هو على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب
قوله وهذا مثل ما يقول الى قوله بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للمتقدم الذي ذكره ومعناه
واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على
المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر
فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول
الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا بما هو على العلة بيانا لما ذكر ونسبه الى المجاز وجعل
التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لما ذكره غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء
الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه
البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني
فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انك تعلم
ان حال الشيء الذي يكون له اجزاء لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات
الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر
عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي
بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو
انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود

لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له
وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما
العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده
مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن
وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم تكلم في قول الشيخ انه
يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته
من حيث هي هي ففي هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان
اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان الماهية المجردة
عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تكون الا ان اعتبرنا اما
مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم تكن من القسمين
الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها يقتضي لا كونها وهذا
معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم
معا والنظر الى ان لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول
حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هو بمعنى السلب وتقدير الكلام كل موجود
عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية
عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات

تنبيه (اشارة)

وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان تكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او وقت حاجة الانسان الى الصيف او الداعي حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن. وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ولا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد

هذا

بعد ظهور المعنى

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة الى قوله الى زوال الدخن يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة ما يتبع الحركتين لا يحصل موجودة الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصيرها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الى الصيف لحاجة يتخذ الاديم وهو مشترك في جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كاديب وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف ورغفة والمنسوب اليه آدمي بفتح الف والدال وآدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان هاهنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدخن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدخن مثل الباذنجان الغيم لسماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه تفك عدمي والعدمي لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق وصيرورته جزءا من المنوع عن علته التامة لا لاكان ذلك المعنى مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة الى قوله او لم يكن موجودا اصلا لما ذكر الامور التي تتم بها علية العلة وهي التي يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق الى قوله كان وقتا ما لي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد ولي المعنى فرض بدلا او وقتا ما لا دون وقت بازائه مثله قوله ولذا جاز ان تكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما

وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده هاهنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها على الاول الجملة الاولى ممتنع ان تكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر هاهنا عن الدوام بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة و السرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم في الزمان ❊ فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث

اشارة

الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط فالابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ❊

الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه تنبيه وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان سبقه عدم سبقا زمانيا وهذا هو الصحيح والابداع يقابل الاول على ما استعمله في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن التكوين والاحداث مترتبتان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح ❊

تنبيه واشارة

كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن في العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حيز الامكان عنه لا الى الوجه بالامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فحقق انه يجب عنه ❊

تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الى اخره المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن متساوي في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف

وهذا الحكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه فيفزع الى ضروب من البيان
الى التمثيل يلقنني للمتعلم المتسا وتمثيل للتبيين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء اخر
ينضاف اليهما والى غير ذلك مما يجرى مجراه ونذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن للمعلول مع ذلك
الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا لا واجبا ولا يكون ممتنعا
مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب يرجحه جذعا الى جديد وجديدا ولا يتقف
بل يتادى الى الانتقال بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا
بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا بد وهو المطلوب فظهر من ذكر
ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة
لذاتها كانت واجبة في عليتها ولذلك وسم الفصل بالتنبيه ولا اشارة معللا اشتماله على حكم اولى
وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد
وعلى حكم قريب من الاوضح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين
فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب

تنبيه

مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها ب ولذا كان الواحد يجب عنه شيئان من حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان تكونا من مقوماته او من لوازمه او
بالتفريق فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق
وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة

مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ الى اخره يريد
بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية
وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب لان عليته
لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس شيئا
واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا
القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات
ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الى اول بعينه ولم يقف على حد اذن
من مقوماته وفي بعض النسخ او بالتفريق بحد قوله فاما ان تكونا من مقوماته او من لوازمه
والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه
ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون هو الحيثية المستلزمة غير خارج
عن ذاته والا عاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك
الشيء او انه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده فيفرق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التثليث الذي يلزمه عند وجوده عن سببه

تنافر ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان
معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الاخر لان الاشياء الكثيرة
يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم
يقل منقسم الماهية لان الماهية تكون بسيطة والتثليث يلزمها اما للوجود واما بالعرض بعد
الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا
هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد
يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب
عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها
لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد تتقدمها حتى
يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة
ليس بمحال سيما السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدمان ولا يكفي فيه ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول والى قابل او شيء يوجد المقبول فيه و اختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف
حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون
له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة
ولا يمتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لكن بالترتيب الصدور ايضا لا يتحقق
الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر قلنا الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث
يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون من مقومات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى وان
كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التثليث في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب الوجود لنفسه
لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لذاته لم تجد هذا
المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال اخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته
معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك
من ذلك وهو لا في حكم الدين من قبلهم ومنهم من وافق على ان

واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود
لشيء عنه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة
من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد
فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود
قالوا وذلك محال وان لم تكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك
وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا
بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم
كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد ما لا نهاية له ومن
هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان الاصلح لوجوده ومنهم من قال
لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء
اخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهؤلاء هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من
القائلين بوحدانية الاول يقولون انه واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال
الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال
بخلافها ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان تسنح جزافا
ولذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة
لحال تجددت وحال ما يتجدد لحال تمهد له التجدد فيتجدد واذا لم
يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء جارية واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر او لامر يزول مثل الحسن من الفعل
وقتا ما تيسرا وتعذرا وغير ذلك مما عدا ولقبح كان يكون له لو كان
قبل ذلك الى وعائق او غير ذلك كان فزال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل
واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم
لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف للاذكياء ضعفه على
انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون
المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس ينافي كونه
دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجودا
لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل
واحد حكم صح على كل محصل الا لكان يصح ان يقال الكل من غير
المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد ثم لو لم يزل غير المتناهي
من الاحوال التي تذكرونها معدوما الا شيئا بعد شيء وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه كل شيء واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في

في العدم واما توقف الواحد منها على ان توجد قبله ما لا نهاية له او احتياج
شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
على كذا هو ان الشيئين يصفان معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده
الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في
وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما
لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت
وجدت بينه وبين الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات
هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا
التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت
اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه
انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان يغير
لفظها تغييرا لا يتعلق به المعنى فالاولى يجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات و
الاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم
من اختلافات بينها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار
بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا

وهم وتنبيه قال قوم ان هذا الشيء المحسوس

الى قوله ويسدلا في حكم الذين من قبلهم ثم ذكر هذا مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان نبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني
عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه وواجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد انتهى الى قائلين
بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك
والكواكب باشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بذلك ما مر من
شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية
ولا بحسب الكم والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تع لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلم
حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة
الثانية القائلون بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فهذا تنقسم الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب
الى انها اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس او مختلفة

بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو الماء او الهواء او النار او غير ذلك
ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة او معلولة واثبتوا علة مغايرة لها
واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة و
جميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فمنهم من جملة القائلين بالهيولى
المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى ودهر وزمان وخلاء ونفس وآلة واما
القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم القائلون بوجوب الوجود لضدين
خير وشر وهم يعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم
بما ذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد ٥ قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم
افترقوا الى قوله فهولاء هولاء لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في
اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان
ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من اهل المليين والثانية الى ان
بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان
واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو
لم تكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون كل
ملة الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يلزم ما لا نهاية له كلية منحصرة في
الوجود والانحصار للشيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاصرة لاجادها معا في الوجود
فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه
الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه
متوقفا لوجوده على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية
ممتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان تخرج من هذه الاحوال الى قوله
فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع
ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة لما طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت
الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب
الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص للوقت لمعنى اما لذات ذلك الوقت او للفاعل
او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل
لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث
وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم
وهولاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى
العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم المعروف بالكعبي البلخي ومن تبعه
منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من الجر الى التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا
يتعلق بوقت ولا شيء اخر غير الفاعل وهولاء يسالون عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا الوجوب

اسناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير
مخصص ويمثلون في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار
احدهما لا محالة ويغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوهم
وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله
ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء ٥ قوله وبازاء هولاء قوم من القائلين
بوحدانية الاول الى قوله وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب
الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
الاولية وان ذلك يقتضي قدم الفعل عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة
له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما
من بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك والدليل على احوال الاولية الاحوال التي لا
يتوقف وجودها على شيء غير ذاته لكونه قادرا او عالما وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية
المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند
وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل عن الفاعلية اولى بالقابل لها او يكون لا صدور
الفعل اولى بالقابل لان الفعل من حال لاخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل
وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح بان يفعل فيه من الباقية ٥ قوله ولا يجوز
ان تسنح ارادة متجددة لا لداع الى قوله او غير ذلك كان قد قال لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص
الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغيرهم زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا
بانها لا بد وان يستتبع امر متجدد يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق او ميل اليه وهو
الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
الجزاف لفظة معربة معناه الاخذ من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون
مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس ومزاج الحركات
المرضية وعادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية
والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشهوة فقط من غير استحقاق واختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال لانه لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على
الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او غيرهما من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما
هو حال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر اخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا اول لها
ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد
كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن
الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة

المتجدد لا يعتبر فيه تجدد شيء غير الفعل اصلاً فقولهم اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما لامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا تجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد وقال سواء جعلت التجدد لامر نسبته لحين من الفعل وقتاً ما يعني القول بصلوح بعض الاوقات او بغير يعني صيرورة الفعل متأتياً بعد كونه ممتنعاً او غير ذلك مما يعبّر عنه بحسب اصطلاحهم او جعلته لا لامر زائل كانه كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان وغير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه .. قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود الى قوله كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى تقدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضاً منقسمة الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقاً بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثاً فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقاً بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وبينت ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث الجدلية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها .. قوله واما كون غير المتناهي كلاً موجوداً الى قوله كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون معدومات لله لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود .. وقوله قالوا ولم يزل غير المتناهي الى قوله غير متناه في العدد اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوماً فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم ومعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست موجودة جميعاً في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يمنع في كونها غير متناهية .. وقوله واما توقف الواحد منها الى قوله لا تنحصر به المضي اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وحاصله ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث في وجوده محتاجاً الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذ كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً في جميع الاوقات

هل الحكم صحيحاً وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا محل التنازع .. قوله قال والعجب من اعتبار ما نبهنا عليه الى قوله فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته ما الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول او واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركات السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية .. قوله فهذه هي المذاهب والكل لاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحداً مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والقدم تعلقاً بمسئلة التوحيد ..

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

تنبيه

اتعرف ما الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال له اضافة ما كالعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب ..

النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك حتى يصل اليها فيقف والصواب ان ذلك غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم وكالاساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملاً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد والارادة وحينئذ كان هو حجة ذلك هو كالقول بالقدم وايضاً عند القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما ثبت بان يقال لو كانت حركتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملاً بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدأيته فذكر في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان الفاعل لا يكون لافعاله غاية وانهم لا يفعل لغاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فلزم ذكر وجود موجودات مترتبة هي مبادي الغايات تلك الافعال بل الوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول

الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه التعريف بالغني الى اخره هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله من افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الا افتقار في احد هذه الامور الى الغير حتى يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويعقل ذلك مقلوبة على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريفا للشيء به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين ٥

تنبيه

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر يكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب

كمال ما يفتقر فيه الى نسبة ٥

تنبيه اعلم ان الشيء الذي يحسن به ان يكون عنه شيء لغرض الى اخره ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحكمة والمصلحة فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه قال وما اجل ذلك طلب لا لله الخلق فالشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم يقتضي الاسناد بنقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن من ان لا يفعل فانه ان فعل كان له ما يحسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو به احسن من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما يحسن به حاصلا ولا ما هو به احسن من شيء اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله ويفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره ٥

تنبيه

فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية

تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا ما تحتها الى اخره هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله وقوله واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة الابداعها او علها مع لوازمها وانما سلب الغاية عن فعل الحق جل ذكره مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واجلا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله ٥

تنبيه

التعريف الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر ٥

تنبيه التعريف ما الملك الحق هو الغني الحق الى اخره سياقة الكلام تقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه ولا شك ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء وكونه فاعلا لها بعينه صح تعليله كون الاشياء له بكون الاشياء منه

تنبيه

التعريف الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن

لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد و
ليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة
والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او
ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو
الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه
واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده
من فعله متخلص

تنبيه

تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض الى اخره
يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد لئلا يكون مستغنيا عنه بما فيه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض ومواضعه قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين هذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم مستعملي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في مثال هذا الكلام الذي يستحسنه الخاص والعام وجعله مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال النافع الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا ولا اتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب لغير مقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان بالذات لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده فكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات

الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقتصر الشيخ في تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد احتاج الى ذكر ذلك القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه التبريد كذا ولذا احتاج الى ان يقول بالذات لان الذي عرف البرودة بانها كيفية كذا لا يحتاج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستتبعه والجواد هو الفاعل المنزه عن مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثالث من هذا النمط واقول القضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذكره وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا انه متخلص ليس بمستعيض فظهر ان هذا ليس باعادة كما ظنه هذا الفاضل

إشارة

والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض
فان ما هو غرض فقد يتميز عند المختار من نقيضه ويكون عند المختار انه
اولى واوجب حتى لو انه صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم
يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد المطلق
والملك الحق لا غرض له وان العالي لا غرض له في السافل

اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل الى اخره الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم استنتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ كمالاتها فهي مستفيدة للكمال مما فوقها

تتمة

تنبيه

كل ذي حركة بارادة فهو متوقع لاجل الاغراض الملك كون الواجبة اليه حتى
كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله لاجل غير الحركة والارادة

تنبيه وفي نسخة تتميم كل ذي حركة الى اخره معناه ان كل متحرك بالارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك بالارادة والمقصود ان المبادي والعقول الكاملة ليس بارادتها تباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة

وهم وتنبيه

اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب وحسن في نفسه شي لا
طائل له في ان يختار الخير الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه
ويمجده ويزينه وبالضد تركه ينقصه منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى

ذكره

اشارة اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه الى آخره لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بشيء وجه آخر وهو ان يقال ان الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه علة لكون الصانع مقتضى لاختيار الفاعل اياه وهذا مذهب المعتزلة وقد نبه على فساده بان ما هو حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختار الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم او يجلبه ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم والاقتضاء الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ ان مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد استحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول ه

اشارة

واجد ان طلبت مخلصا فلعلك ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقوعه الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله

معقولا فيضانا وذلك هو العناية وهذه جملة سيتهيأ لك سبيل تفاصيلها صح

اشارة واجد ان طلبت مخلصا الى ان تقول الى آخره لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يكون ان يكون صدوره بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تع تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تع فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باسرها باطلة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذكر بيانا في الغنى وبيانا في الملك ايضا باعتبار اعتبار معنى الغنى في حده وبيان كون الذي لا يفعل لعوض لا يعال لقوله انما يفعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير اقول كان الاتيان به يبرئه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحسن يعود اليه بالاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفق على الغايات وجب تفسيرها بالارتباط ذكر واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاوائل وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول

ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك وفسره في الفصل الاول واثبت المطلوب وجعل في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل الثامن اي السادس ان الفاعل اذا قصد نفع الغير لاحسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تجويز الاغراض بحسب النظر الظاهر مشهورا الهامع انه تابع للارادة بين ان المبادي ليست كلها فيها مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا ان عنيت انه من فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان لازما الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم وان لا يكون ان يكون لله مستفيدا للاولوية لنفسه او دفع المذمة سلمنا فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى كلام الشيخ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة واقول عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان قال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل المطلوب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون لله مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لا ان المستفيد لشيء لا يكون غنيا عن ان لم يكن ذلك الشيء واحكام هذا انما هي من باب الطامات او ليس مفوضا الى من نظر في الكلامين وانصف ه

تنبيه

قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستحيلة الوجود بفضيلتها لم يصححها فقد كانت ارادة ما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل انما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يكون ان يقال لم يزل شيء لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان النفس الواحدة منا منوطة ببدنه من حيث تتممه لتطلب مبادي الكمال منه فلولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس صاحب السماء فهي صاحبة ارادة جزئية او صاحبة ارادة كلية تتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر ه

تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية الى آخره قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل

مع اربعة فصول بعده مستمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول والاتصال بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولانه بين ذلك اثبات العقول فبدل فيما قصد بيان ان المبدا الفاعل المحرك للسماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه ونقول ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بالارادتين كلية وجزئية ونشير ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى بعلى الارادة التي تتعلق لها بامر جزئي الذي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية سببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القول عن الاجسام وقوامها لا تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون ذات الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان الفعل المحض لا يصح فقد فيكون ارادته شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المجرد السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما هو ليس يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء معقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له ويتوقع حصوله طالبا له بل يكون كما هي ابدا حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة والظنية والتخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي متبرأ عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية متجددة ومتصرمة على الاتصال قد يحصل بجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته الا ما يقرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولو لا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية ينطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشائون او صاحب ارادة كلية مفارقة تتعلق بالسماء وينبعث منها صورة منطبعة فيها لينال منها كمالا بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال ، قوله ان كان لي ان كان صاحب الارادة الكلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والشيخ هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ويوان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة ه

اشارة وتنبيه

ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحريكاتنا عن عقلنا العملي ولا بد من ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما ولو كان الاول لوقف اذا نال او طلب المحال ولذلك لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فلا ينال بجملة الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذكر

وذلك المتبدل للعدد يستبقى نوعه بالتعاقب فيكون كل عدد يعرض له ما هو بالقوة يكون لخروج بالفعل لا محالة وليس نوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب فيكون المتشوق تشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث يرشح عنها الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث اضافة على السافل ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما تحرك بما بالقوة فيها ما يجري الفعل فيخرج الى الفعل بما يكون من التعاقب

بحسب الاشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحريكاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مضى ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافي فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال الملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم ممن يحتمل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على الضد الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي ، قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا غير محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حالة ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحالة حالا من المعشوق كما هي او بواسطة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحالة حالا منه وحينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهها ، قوله ولو كان الاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر لي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل

مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون تحريكه لشي حيال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شي متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمال ما فان يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر فلا ينال كماله الذي هو غير مستقر الا على تعاقب شبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم الحاصل وذلك لان كل كمال ... الحركات لغير القار بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض تمام هو بالقوة يمكن له خروجه الى الفعل حتى انتهاء النوبة اليه لا محالة ولبس عد او صنف حفظه بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم ∴ قوله فيكون المتشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير النافض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث الافاضة على السافل فيكون المتشوق بحسب تحصل الاسماء متشبها بنحو من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق برشح الرابع تشبهها فاما ما يحتمل مال اليه يتشوق المحرك هو تشبه ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير النافض لا في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرائة واما بالقصد الثاني فان يرشح الخير عنه حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح استعارة لطيفة ومعناه ان الخير لا يفيض عن العقل بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته ∴ قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع لا الجوهر يعني مبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال التغير التام اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان تتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضية لان الاجرام التي تفيض لوازمها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها بمعنى في الاسماء مجرى الفعل بما يكن من التعاقب ولذلك يحصل الشبه بهذا التقرير ما في الكتاب واعلم ان الفصل ما الاشارة والتنبيه لا اشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه والتنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل

تنبيه

لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا او هو مختلف فلو كان الواحد منها بالاخر لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل

تنبيه لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا الى اخره يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شي واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر الى ان كل فلك فله محركه معشوق

١٧٨

يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان الانتقال عنه بالقسر لا الى جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك يسافل تشبهه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب واذا اوجب قصور فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا المخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات للبروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتاز كل عقل عن غيره مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شي واحد واجاب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يكفي ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كانت اختلافات الحركات تدل على انها مختلفة الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها من اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة للحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده

تنبيه

ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت تنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جعلت بين الحركة كما استدعى منها الحركة لها من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهذه الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان للقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لكنها الامران مثلا جهتي الحركة ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل لها لكان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف هاهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن للمتشبه بها امور مختلفة بالعدد

وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابه الحركات في انها دورية

تنبيه توهم الى ان المتشبه به واحد فقط الى قوله فيجب ان

يكون هيئاة لحركة لذلك قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان
الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت
كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان الحركات السماوية لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير
ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس
لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الجهات ليختلف
ما يتكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان
رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص
بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق
وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل
ذاته قالوا ولذلك الحركة كل فلك لتبقى على كماله الا انه يؤثر بها كون الحركة الى هذه الجهة وبهذه
السرعة لينفع غيره فهذا نقض هذا الوهم ثم قال في ابطاله فانا لا نقول الحركات انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
لجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها
خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها
من الثاني لما اعسر فاختارت لا تنفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركاتها لنفع الغير
استحالة تقديرها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة
وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة و
البطؤ قال الشيخ وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان
كل ما هو لاجل شيء اخر فهو لم يتم وجوده الا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس
فهذا هو ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون واردة على
من يقول ان الحركات تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود مستخرجا
كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا
جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز
السكون على الفلك حتى تسلم لما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف
ما تمسك به الفريق من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان التشبه يقتضي مثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير يلزمه ذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل
ذلك :: قوله ولما كان لذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من
النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة فالعدد لما اكان الفلك غير متحرك لاجل ما يحته وقع
الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم يتم

بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة :: قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله
تشابهت الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه
به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم
يكن متشابها به بل كان المتشبه به جزءا او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به ايضا
تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة
ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة
وقد تكون قريبة فلذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به
لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا باعتبار
العلة الاولى وهو لا بعد كون استدارة الحركة المشتركة فيها باعتبار العلة الاولى وهو به
يمتاز كل حركة عن غيرها باعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خارجي والجواب عن
الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي
للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو التشبه ولذا جاز ان يكون نفس الحركة
بحسب شيء اخر لا بحسب ذاتي للفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء اخر اولى

زيادة تبصرة

الا انك ليس لك ان تكلف نفسك اصابة لمية هذا
التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة
عن كنه ما دون هذا فليكف هذا وجوز انه لا اكان المحرك يريد تشبها
ينال به على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك
التشبه من طلب للتوجه كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال
نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما راح لك سر واضح خفي
فاجتهد واعلم انه كيف يكون ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات الا عقلية
صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة
الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها
من خيالك بحسب استعداده كذلك ربما تادت الى حركات في بدنك ثم
ان اشتهيت ضربا اخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع

زيادة تبصرة الا انك ليس لك ان تكلف نفسك اصابة لمية هذا التشبه الى اخره قد تبين فيما
مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق
به ولا اوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا
بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريئا عن القوة لكن
الكمال التشبه امر ينبعث على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن
ههنا شيء ما يحصل المحرك كل فلك بالتحريك يتبع عليه باعتباره مضيفا الى المحرك اسم الكمال

وباعتبار مقيسًا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل
فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا
كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذكر ما يزيل
الاستبعاد في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك
مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول للتحريك الارادي لا تتعطل
عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار
نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطرابه بغتة او دهشة او بكاء او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم
الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيال تناول انفعالاتها عن
الانفعال الحاصل للنفس من تصور كمالات مبداء المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي لنفس
نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها متخيلة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في
الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو
تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك حقيقة قبل ان تعتبر احوال
النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس
الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات الحق
٥ اثبات العقول نوع اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله

انبعاثها

تذنيب

القوى قد تكون على افعال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على افعال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمي الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير المعنيين ٥

والفصل الذي فيه الشروع في اثبات العقول بناء على ان حركات الافلاك غير متناهية وفيها [illegible] فصلا

تذنيب القوى قد تكون على افعال متناهية مثل تحريك القوة في المدرة الى آخره النهاية و
اللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقادير ولاتناهيه ومنها ما
يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولاتناهيه والمقادير فيه كما يمكن فرض لانهاية في
الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الانتقاص لانهاية
الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية و
اللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها
عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار
ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه
او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذا الاعتبار
تكون ثلثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع

سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى تفرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها
اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث
قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة
تكون التي يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير
المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة و
اذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية
حسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء
التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى
باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم

يعني قوة غير المتناهية

على الاجمال وكان من حقه ان يقول [illegible] النهاية واللانهاية ح

اشارة

الحركات التي تفعل حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن تحرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة ولا يبقى زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا ومن هناك السكون لا محالة فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فلا تكون غير الحركة التي يتحفظ بها الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يتحفظ الزمان وهي الدورية

ذلك للحد

المتصلة

اشارة الحركات التي تفعل حدودا او نقطا الى قوله وهو زمان السكون لا محالة
يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات
ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في
هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه
الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك
الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له
بعد ان كان واصلا اليه ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون
ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل
زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن
هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة
التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد

[illegible] في المتحرك الى حد ما بالفعل

التي هي حركة عنه انّما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس
بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحدّ وطرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا
في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحدّ المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحدّ
ولذلك اوردوا بدله لفظ المباينة لانها شيئة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة
مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحدّ المذكور انّما تصدر عن علة
موجودة سمّيت باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حدّ ما مقربة له الى حدّ آخر ميلا وتلك العلة
هي علة وصول المتحرك الى الحدّ المذكور لكن لا تسمّى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة
آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان
واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون
الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم
كما مرّ فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا
وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبّر عن الحركات المختلفة
بالتي تفعل حدودا ونقطا والحدّ اعمّ من النقطة فان كل نقطة حدّ ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف لو كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة
عنها فانها انّما تنتهي الى حدّ ما ترجع عنه فهي قد فعلت ذلك الحدّ وانّما اورد النقط بعد ذكر
الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانّما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول
البلوغ لان الحركة المتوجهة الى حدّ ما انّما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالعرض وانّما ذكر
المحرّك الموصل بقوله عن محرّك موصل لان الحجة المعتمد عليها عند من هي المبنية على امتناع
اجتماع المحرّكين المختلفين اعني الميلين ولم يسمّ المحرّك الموصل بالميل لانه انّما
يسمّى ميلا باعتبار آخر كما مرّ وانّما وصف المحرّك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد الآن الثاني بقوله ثم
انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانّما قال يزول عن المحرّك
كونه موصلا مع ان المحرّك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحدّ
لان المحرّك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما
يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محرّكا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحدّ الى ان الزوال المذكور انّما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ولكنه
صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك
الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بدّ من

آن يفصل بين الزمانين والا لكان يلزم الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوّه
من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه
لا يزول بالوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان للايصال الذي
هو معلول له ايضا حاصلا معه وانّما لم يذكر المحرّك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تتمشى — وهو الميل الثاني
من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليس يمتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
فلما ان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل — كان ح
الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه
موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك
لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانّما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا قد تمّت الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات
وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون امّا على التدريج او دفعة والاوّل باطل والا لصار الآن زمانا — بيان ح
والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال وقد اجاب الشيخ عنه
في الشفا بان قال قول القائل عدم الآن امّا ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان ههنا
قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم
ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع
الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين — آن م
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال هذا نقض لكلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او
عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا
ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء
ودام الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا بعد وما نعا
وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك الحصول شيئا على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان
واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انّما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل
حاصل بعد ما لم يكن فلا بدّ له من اوّل حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني
لو سلّمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان بعده من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول — غير آن المماسة م
على الوجه الاول حتى يحصل على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا
في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يحصل حصول — حصول ح
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء
واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون اشياء واحدا منطبقا على
زمان والمنكر لكون الزمان طرف وجود ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف
زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان وامّا بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه

في آن لذلك شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار الثاني لا اعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله الا يحصل لا على التدريج بل في آن في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا والثاني ان لا يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون في التابع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول ولكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفيه او فيه دون طرفيه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم ملكه انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفيه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليها الحكم بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المتداولة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان الآن الماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يتعدل فيه عن السبب لكونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا انما لا توجد الا في اطراف الازمنة ولا انما تكون منطبقة على ازمنتها اذن انما توجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتماله تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن الماسة وسبب توهم هذا الفاضل بان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر حلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل ثم بانكار الاجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية.. وقد دل كل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما الى آخره لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هي مقداره يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة لما سبق والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات الوضعية فاذن هي دورية وضعية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة تسندون الزمان ايضا الى الحركة المستقيمة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما والحركة المتصلة دائما هي الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب المفتقر الى اثبات السكون المذكور لا الاقتصار

الزمان م

امتناع م

المستقيمة م

فائدة

انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال انه يقال صار مفارقا لان الحركة او المفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيما ما هو اول الحركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا ولكن دفعة

فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل الى آخره هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من بيان زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اول لها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان تبدلت لفظة المباينة بالاماسة فغير مناسب لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة وتلك الحجة التي يلزم فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادها لاجل الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة

تذنيب

فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية

تذنيب الى آخره تقدم في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تقدر على افعال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة

اشارة

اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك جسما اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدا المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال

اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية الى آخره يريد بيان ان القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني

يتحرك م

من م

فلما اشتمل عليه من اربعة فصول بعد قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى ابطال القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا تمام ما بينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف واعلم ان هذا الحجة ماخذها مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما لانه فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورد الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مدفوع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان ما لم يكن لها موجود مجموع في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بمثل ما رد هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انه ثم تستدل على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول والحق لم يحكم بمنع الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونه غير متناه في العدم

وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف لا وربما يوصف بهما ما لا نهاية له في النظر الاول لكن اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان ما يمكن ان يتمادى في العقل او في الخارج مثلا كالزمان والعدد فيلزم لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي ويسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يمكن الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه لما كان موجودا على الوجه المقرر عند جمهور الحكماء فان ذلك امر مقتضيه خارج من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان امتدادها مبدأ واحدا بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة والنقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب لذلك التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم ينتج الي ما الفاظه حتى انظر فيها

مقدمة

لا اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا

مقدمة لما كان شيء يحرك جسما الى الخرم لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية للتحريك بالقسر الدائم بيّن امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا المنع عنه بل كان ذلك للقوة الحالّة كما مر فاذن كبيره وصغيره لو فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك ولا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه

مقدمة اخرى

القوة الطبيعية لجسم ما لو حركت جسمها لم تكن في جسمها معاوقة اصلا ولا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة

مقدمة اخرى القوة الطبيعية الى الخرم وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة لو حركت جسمها فلا محالة تكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة لان مبدأ الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك سيتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير

مقدمة اخرى

تنبيه

القوة في الجسم الاكبر لو كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر تقوى وانه شبيهة بها بالقوة شبيهة بتلك وزيادة ٥

مقدمة لغرض القوة في الجسم الاكبر لو كانت مشابهة الى آخره وهي ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة

اشارة

نقول لا يجوز في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات طبيعية بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة بل المتحركان في حكمهما مختلفان والمحركان مختلفان فلنحرك جسمهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا

اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لما فرغ من نقل المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما مختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى الاختلاف في المقدمة الثانية وهو ان التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تتميم للبرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية وكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة السابقة فقط لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما تبين في المقدمة الثالثة على ما مر فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن كما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوى

الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما هو الغرض المتضح الذي استعمله فيه هذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يقم البرهان على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة لكالتي في الاجسام البسيطة والتحريك الطبيعي الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن مضادات تقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكن تلك المحال اجسام آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبادي للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

تذنيب

فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية ٥

تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة و المفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة لذاتها ولست تحرك جسمها فانها تحاوله الخروج بها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماليته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل وبالجملة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية

وهم وتنبيه

ولعلك تقول جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي تثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ٥

وهم وتنبيه ولعلك تقول جعلت السماء تتحرك عن مفارق الى آخره قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث

من علّة لعليّته الفاعل مبداءٌ بعيدٌ لهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى ما سواها الذي هو مبداء قريب وبه ينحلّ ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرّك القريب ان كان جسمانيّا فهو نفس وان كان عقلا وانفصل ايضا وجب ان يكونا معا سببين ٥

وهم وتنبيه

ولعلّك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك اذا لم التحريك فيكون لغيره هذه الحركة فاسمع واعلم انّه يجوز ان يكون محرّك غير متناهي التحريك يحرّك شيا اخر ثمّ تصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انّها تصدر عنه لو انفرد بل على انّه لا يزال ينفعل عن ذلك المبداء الاوّل وينفعل واعلم انّ قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير التاثير على سبيل المبداية وانّما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط ٥

وهم وتنبيه ولعلّك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك الى اخره معنى السؤال انّه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوّة جسمانيّة فيكون تلك القوّة متناهية التحريك لا التحريك فيكون محرّكة الغير الحركة السماويّة الدائمة هذا خلف ونبّه على الجواب بانّه يجوز ان يكون محرّك غير متحرّك عقليّ غير متناهي التحريك يحرّك قوّة حالّة في جسم لكي يتجدّد في تلك القوّة امور متصلة غير قارّة ثمّ يصدر عن تلك القوّة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انّها تصدر عن تلك القوّة لو انفردت بل على انّها دائما تنفعل عن ذلك المحرّك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثمّ زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبداية وذكر انّ الممتنع على القوى الجسمانيّة هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بانّ الامور الحادثة في النفس الجسميّة لا يجوز ان تصدر عن العقل فانّ الثابت لا يكون علّة للمتغيّر وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى بانّها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغيّر انّما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الّا عند تجدّد احوال في محرّكها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعيّ او قسريّ تكون كلّ حركة علّة لتجدّد حال وكلّ حال علّة لحدوث حركة فتتصل التجدّدات في المحرّك والحركات في المتحرّك فاذن لا بدّ من محرّك تتجدّد احوالها وليس هو بعقل ولمّا امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى النفس وامّا احتمال كون القوى الجسمانيّة قويّة على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانّه عند ما صرّح به لكنّه لا يتصوّر فيما لا يستمرّ انفعالاته وانفعاله

اشارة

فالمبداء المفارق العقليّ لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانيّة للنفس السماويّة على هيئات نفسانيّة شوقيّة تنبعث منها الحركات السماويّة التي المذكور من الانبعاث ولانّ تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان

المحرّك الاوّل هو المفارق لا يمكن غير هذا ٥

استشهاد صاحب المشائين

قد شهد بانّ محرّك كلّ كرة يحرّك تحريكا غير متناه وانّه غير متناهي القوّة وانّه لا يكون بقوّة جسمانيّة فغفل عنه كثير من اصحابه حتّى ظنّوا انّ المحرّكات بعد الاوّل قد تتحرّك بالعرض لانّها في اجسام والعجب انّهم جعلوها تصوّرات عقليّة ولم يخطر ببالهم انّ التصوّر العقليّ غير ممكن ان يحصل لا بقوّة جسميّة فهو غير ممكن ان يتحرّك بذاته او يتحرّك بالعرض لانّ سبب متحرّك بذاته وانت ان حقّقت لم تستحسن ان تقول انّ النفس الناطقة التي لنا متحرّكة بالعرض الّا بالمجاز في ذلك وذلك لانّ الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثمّ يتبدّل ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الذي هو منطبع فيه ٥ ٥ ٥

اشارة فالمبداء المفارق العقليّ لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانيّة الى اخره فيه بيان الكيفيّة صدور الاحوال المتجدّدة في النفس الفلكيّة عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنيّ عن الشرح استشهاد صاحب المشائين قد شهد بانّ محرّك كلّ كرة يحرّك تحريكا غير متناه الى اخره قد مرّ في بيان كثرة العقول انّ قوما من المشائين ظنّوا انّ المتشبّه به في جميع السماويّات واحد وانّ المعلّم الاوّل قد تكلّم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وقد ذكرنا وجه كلّ واحد من قوليه فذلك التوهّم زعموا انّ المحرّكات السماويّة هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولم يقولوا بتحرّكها بالعرض لانّ الحالّ في المتحرّك بالذات يتحرّك بالعرض والمحرّك المتحرّك يحتاج من حيث يتحرّك الى محرّك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرّك غير متحرّك من حيث هو محرّك قالوا فذلك المحرّك الذي لا يتحرّك من حيث هو محرّك هو العلّة الاولى او العقل الاوّل وسائرها عدا ذلك الواحد من المحرّكين متحرّك امّا بالذات وامّا بالعرض وذلك غير واجب لانّه يجوز ان يكون المحرّك غير متحرّك من جهة ما هو محرّك ويكون متحرّكا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالّا في مادّة وهذا هو الذي حملهم على الالتفات بالصور المنطبعة في موادّ الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فردّ الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلّم الاوّل فانّهم لا يعدلون عن مذهبه وذلك لانّه صرّح بانّ محرّك كلّ كرة يحرّكها تحريكا غير متناه وبانّ التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوّة جسمانيّة وهذا القول ان يحكم انّ محرّك كلّ كرة جوهر مفارق لكنّ القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني عند انفسهم بانّ للنفوس السماويّة تصوّرات عقليّة هي مبادئ تشوّقاتها وتفريعه ذلك انّ التصوّر العقليّ لا يمكن ان يكون لجسم او قوّة جسم لما مرّ في النمط الثالث وكلّ متحرّك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوّة جسم فاذن التصوّر العقليّ لا يمكن ان يكون لما يتحرّك بالذات او بالعرض لكنّ المحرّكات السماويّة تصوّرات عقليّة من عندهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحرّكة بالذات ولا بالعرض ثمّ انّ الشيخ ازال وهم من ظنّ انّ النفوس الناطقة متحرّكة بالعرض ويشبه النفوس الفلكيّة بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى

عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر. واعلم ان المحصّلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب القوم المذكورون انما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا خاصا له وثامسطيوس يصرح ويقول هذا بعينه ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا لحركته خاصة له على انه معشوق مفارق

اشارة

الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدءا الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لا قريب لوجوده عن اثنين وعن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا الا بآلة علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معا ولا يكونان معا عنها الا بقسمة بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي

اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته الى آخره يريد بيان ان المعلول الاول ليس جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود كونه مؤلفا عن شيئين ويلزم من وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما النفس ... منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا نفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها لانه هو ايضا محرك للفلك الاول من الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك لكونه مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة

تنبيه

١٨٦

قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد بلغنا على اصول لك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير ولكل كوكب شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك وينبغي لك في ذلك بصيرة لا لانها مثلا حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب لوجريان فلك تدوير لم يعرض ذلك لذلك وتعلم انها كلها في سبيل الحركة الشوقية التشبهية على تباين واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال وربما يقال ان السافل منها معشوقة للخاص مما فوقه وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل في طبائع شتى وان جمعها كونها مجيبة بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فينبغي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود او ان اسبابها تلك جواهر المفارقة ومن هاهنا توقع منا بيان ذلك كله

تنبيه قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مرّ بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية تشمل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث تماس

كل ما يليه

مقعر الممثل محدب السافل ويكون مركز الكل مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت
فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج بعد
للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا اختلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر
غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا [illegible]
لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلافات حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا و
استقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر امثالها وجعلوها منوطة
في جرم يشتمل عليها هو بمنزلة الفلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين بان
اوتادها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير ان
ذلك الحركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها وتشاكل وجوهها
والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد
بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه
مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله
المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك اخر يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه ولكل فلك خارج مركزه
عن مركز الارض منفصل عن الممثل او المائل يماس محدبا وما ومقعرا لما على نقطتين يسمى الابعد عن
الارض الاوج والاقرب منها حضيضا وفلك اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن
الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا
خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين عن خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر
بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الخمسة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز
زادوا لعطارد فلكا اخر خارج المركز ايضا لكنه فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال
سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال سائر الممثلات على
المثل عليه وهو المسمى بالحامل للفلك التدوير لانه هو المشتمل عليه فيكون جميع الافلاك للكواكب السبعة
على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز
لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى
اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك
ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك
غير الحركتين المذكورتين وينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد
بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من حركة
الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة ويبقى الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة
المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية للتناقص للتعديلين قطبي الفلكين
العظيمين عليها يظن ان يثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك

١٨٧

وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما يتبين
ذلك فهذا هو القول الجملي في عدد الافلاك ∴ قوله ودليل ما على اصولكم ان تعلم الى قوله لم يعرض ذكر لذلك
وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث جملي ولذلك قال
ويلزم على اصولكم واعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق
الى ان كل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة يتعلق بالكوكب اولا
تعلقها وبالافلاك بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد
ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلى هذا العقد يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات
وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محو خياله
ترائي فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او احسانا موضعة واقعة بحذائه بل
كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات فهو على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة
لان الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لم يكن شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تخيل
عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ
حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على انه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة
المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان
الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان
في المياه فان القول بتلك الحركات المقتضي لتكثر الجرميات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة
بالطبع واليه اشار بقوله ان الكواكب تنتقل حوالي الارض الى قوله بان تنخرق لها اجرام الافلاك
والثاني برهان جزئي وهو ان الرصد لا يقتضي ذلك ان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه
في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه
في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احديهما وهو عند
كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في قبالة الاشباه ان اوجه العقربي
كون البعد عن الارض من الاوجه الثاني بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وهو موافاته حضيضه
ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك
الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك لذلك والوجه
في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسرا جزء من
ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا
الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيبقى اثرهما بمثله من اكثرهما قصاصا
الى خلاف البرجيين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الا قبل ثلثة عشر جزءا وكسرا والتعديل الحقيقي

قد انفصلى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة بحركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي جهة ايسر الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر
من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس
بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين
الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد
مركز التدوير من الاوج ولكن ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي البعد المضاعف وسميت
حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يكون كل يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس
ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وانتهى
المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من
الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارج المركز اعني المدير الحامل
واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المتشابهة في زماننا الى توالي العقرب وكان المدير متحركا
بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف
ذلك وكان التقدير الذي يقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان
عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذلك
اقل الحركتين بمثله من الاكثر تضاعفا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير
من اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دور استقبله اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير والاحاذ للاول
المركز في هذا الموضع اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض
في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الحامل اقرب منهما
الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والجوزا فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس
من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في
دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها
اذ لا ينتج خروق في اجرام الافلاك   واتى الفاضل الشارح بجواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين
مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض وبهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى
تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول ____ لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال
حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا [illegible]
واقول ____ ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك
حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة
تسامي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض مساوية
او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة تتوسط
تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث

هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة لان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما
تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة
تكون بالقياس الى متحركاتها المختلفة الاول بالذات والى غيرها بالعرض والكل جميعها بالقياس الى
المتحرك الواحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا
تقرر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى
ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال ∴ قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية
على قياس واحد الى قوله هو كاد دونه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان
اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما ثبت ذلك ابطال القول بان بعد
الفلك الاقصى انما يتحرك شوقا الى الفلك الاعلى كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا
ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي
واسنده الى انبقلس من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله بما يقال اشارة الى انه مذهب
لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا الذكر واذا
ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين
بنفس تتيح كون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون
والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد
الافلاك والكواكب بزيادة واحد وقد اعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست
وهو المطلوب الاول اقل منها فاما انها اكثر منه فمن المحتمل لا يقوم دليل على امتناعه ∴ قوله ونعلم انها لم تختلف اوضاعها
الى قوله طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها
والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والابعاد والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم
بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها مع اشتراك مقتضى
اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى
طبيعة عامة هي مبدا جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة
خامسة ∴ قوله فيبقى لك ان تنظر الى آخره هذا هو البحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد بالبيان ذلك ه

هداية

اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه لانه اصاب شخصه ذلك الشخص
المعين فلو كان جسم ما علة لجسم وعلة لجوهره لكان لا اعتبرت حال
المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي منهما معا
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لا ان تشخص
العلة متقدمة في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان

واجبا مع وجوبه كان لملأ المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا
مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من
السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه واما ان يكون المحوي علة لما هو
اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير معقول [illegible]

هداية لانا اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل الى قوله فليس شيء

من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وبيان ان نبين كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الا العقل [illegible] لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية اوضح من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بينا في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي لا الاعتبار مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بينا في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي معه يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب واذا كان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده فان للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملأ لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملأ واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه معا اعني وجود المحوي واجبا بغيره

لان ذلك الخيال الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يفرض معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره لا ممكنا معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لانه لا يجب بغيره ونعود الى المتن ونعلق قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين لبيان المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجد فيه الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردها كلية غير مختص بهذا الموضع تمهيدا لايرادها مخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا ما هو استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان الا ان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه لكي مع وجوب الحاوي لكي غيره واجب مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرر اولا والاولى حذفه لئلا تتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص كانه لم يحصل الخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو فرض انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان الكلام على نظم ما اورده في المتن فالصواب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير بقرينة الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي فيوجد متقدما على المحوي بالذات فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة مع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر في النمط الاول ؛ قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف

الى آخره لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا ينبعث الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما ينبعث الى ما تصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة لتقدم وجودها على المعلول واستغنائها عنه وافتقاره اليه وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه واشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير منبعث اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه ان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك انما قال انه غير منبعث اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي وللبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته

وهم وتنبيه

ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما عرض فيما مضى ذلك لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي لو كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حيز يتحدد بوجوده السطح فلا يجب عدمه بازائه ان كان معلولا لم يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس له بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين ه

وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم الى آخره تقرير الوهم ان يقال لو سلم لكم ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنكم تجعلون الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنتين ويلزم على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لكم من ان تقولوا انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنتين قيل لا كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنتين لم يكن مطابقا للمتن

وان لم يمض في كون الحاوي والمحوي عن واحد لكن يكون احدهما بتوسط الآخر الا ان لم يكن خاليا عن تعسف قال اقول في جملة اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكنه صادر بحسب شرط اقدم يكون على مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشيء مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه ان ازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان كان مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي هاهنا هو ما جعل قسيمه الخاص بالعلة لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هاهنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك ه

وهم وتنبيه

او لعلك تزيد فتقول لا حرج على الاصول التي تقررت انه لو وجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب لعلة الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه لا اعتبرت المعية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يسبق على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية لا تكونان بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان ه

وهم وتنبيه لعلك تزيد فتقول الى آخره هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور

والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح وهو غني عن الشرح ه

وهم وتنبيه

ولعلك تقول إن الحاوي والمحوي جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فلو توهمنا كانتهما غير واجبي الوجود فأسمح أن هذين إذا أخذا معاً ممتلئين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم يملأ كان خلاء إنما يعرض له إذا كان محدد فيلزم مع تحدده أن يكون الحد محيطاً بملاء أو غير محيط به فيكون خلاء

وهم وتنبيه ولعلك تقول إن الحاوي والمحوي معاً إلى آخر هذا الفصل واضح وقد مر ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي ه

إشارة

وهذا القول واجب أيضاً بسبب ما تقدم إلى صورة الجسم الحاوي أو نفسه التي تكون لصورته أو إلى جملته ه

أشار وهذا القول واجب إلى آخره إلى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي تام سواء جعلت العلة صورة الحاوي ونفسه التي هي مبدأ الصورة التي كصورته أو غير صورته أو جعلت العلة جملة الحاوي فإن استلزام إمكان الخلاء واجب مع الجميع لأن العلة ما لم يتم وجودها لم تكن علة وفي هذه الأشياء تفرض علة فإنما يتم وجودها إلا مع الجسمية ه

تذنيب

قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض وأنت أيضاً إذا فكرت في نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها والصور القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيها قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى توجدهما أولاً فيوجدهما الجسم فإذن الصور الجسمانية لا تكون مبادئ لهيوليات الأجسام ولا الصور لها بل لعلها تكون معدة لأجسام أخرى لصور تتجدد عليها أو أعراض ه

تذنيب قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض إلى آخره لما تبين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد أن المحوي علة الحاوية كان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض مما تقبله الأذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أجل العقلاء لا يقبلون غير برهاني ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات أحدها أن الجسم إنما يفعل بصورته لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً ولا يمكن أن يفعل بمادته لأنه يكون

موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة علة بأن المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً ثم ناقضه بأن قال نص الشيخ في النمط السابع على أن علم الباري مع بعد صورته في ذاته فذاته البسيطة فاعله وقابله معاً أقول أما تعليله المذكور فباطل لأن الشيء الواحد إنما لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لشيء واحد فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً فأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يمكن مثلاً كالنفس فإنها قابلة لما فوقها فاعلة لما دونها وهاهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة إلى الصور الحالة فيها وما استغاث فإذن التعليل بذلك باطل وأما قوله الشيخ نص على أن علمه مع صورته في ذاته فإن كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول باعتبار كونه عاقلاً للأشياء غير اعتبار كونه عاقلاً مجرداً يصح أن يقارنه صور المعقولات وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو باعتبار الأول فاعل تلك الصور وباعتبار الثاني قابلها على أن الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لأن الصور صورتان صورة تتقوم بها مواد الأجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي لما أن تقومها بمواد تلك الأجسام فلذلك ما يصدر عنها بعد تقومها إنما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها أو كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها وصورة تقومها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس المفارقة بذاتها دون أفعالها فإن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه ولأنها لو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وحده لم يكن نفساً لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع والمقدمة الثالثة أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة أن علة الجسم تكون أولاً علة جزئيه أعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول قوله لأن الأجسام إنما تفعل بصورها إشارة إلى المقدمة الأولى وقوله والصور القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها يعني أنفسها إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيها قوامها إشارة إلى المقدمة الثانية وقوله ولا يتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة إشارة إلى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما أولاً فيوجدهما الجسم إشارة إلى المقدمة الرابعة وقوله فإذن الصور الجسمية لا تكون مبادئ لهيوليات الأجسام ولا الصور لها نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لأجسام أخرى لصور تتجدد عليها أو أعراض إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر وذلك بأن تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض من مفيض الصور كالنار التي تجعل ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة أو تجعلها معدة لقبول أعراض فإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من علل مفارقة بصيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجوداً بعد انعدام ما يظن أنه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول والنفوس

هداية وتحصيل

فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا اخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية ولا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية

فصل

زيادة تحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية الى اخره قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر عقلية مجردة كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان واجب الوجود غير معقول على كثرة فالاحتمال والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود فلانه معلولة للاول فهذه فائدة لاحلها وسمي الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تحت مبدأ الا الواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد سمي الفصل ايضا بالتحصيل

زيادة تحصيل

وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا الا ليس لجرم السماوي يتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية متتالى في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لنوع وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات

زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها الى اخره هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مسببة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير

واعلم ان الشيخ لم يجزم بان العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك المتوالية ولا بتساوي العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يمكن ان يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به غير متجه

زيادة تحصيل

من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتين الا باختلاف وجود هناك الا بما كان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله للاول الموجب لوجوده وبما له من حال له عنده مبدأ لشيء وبما له من ذاته مبدأ لشيء اخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون مقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الذي منه مبدأ للكائن الصوري والامر الذي بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين بهما نسبتها الصورة ومادة جسميتين

زيادة تحصيل من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي وكذلك القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي تقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحد اخر وهكذا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته تصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذا لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء اخر صار

في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معًا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن
ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معًا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معًا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوّزنا ان يصدر عن
السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه
المرتبة اضعافًا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة
واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد ولهذا ثبت هذا
فنقول لما صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة لذلك الشيء لا الاول لا لضرورة وبهم
كونه صادرًا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن هاهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي
من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئًا لم يكن ماهية اصلاً لكن من
حيث العقل يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها ثم اذا اقيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود
عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وجودها بالنظر الى
الاول عقل الوجوب لغيره فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول
ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب ايضًا ثم اذا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول وجودًا تامًا بذاته لزمه ان يكون عاقلاً لذاته ولهذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه
ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات
وتعقل للمبدء واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هو الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء والذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخر عن الهوية وذلك باعتبار تاخر
الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في
ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنًا والتزامًا وان كان المعلول الاول من
هذه الجملة ليس في الحقيقة الا الوجود والهوية والامكان مشتركان في تهيئة حال ذلك المعلول في
ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل للذات مشتركان في تهيئة حال له في ذاته من حيث
كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدء مشتركان في تهيئة حال له المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال
الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية تشتركان في تهيئة حال له في
ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حال له بالقياس الى مبدئه وهما المراد من قول من ذكر التثنية
واذ تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن ونقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون
جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي دل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرًا
للفلك الاعلى لانه استدل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء
كان هو العقل الاول او غيره لكن لو كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب
اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددًا
يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول ؛ قوله ولا حيثيتي امكان

فمال الى قوله ويعقل الاول اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول بالامكان لا
من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول
الاول عبارة عن مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير ؛ قوله ويعقل ماله
من عقله الاول الى الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدءًا لشيء اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من
الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدء
ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين
التي صار بها مبدءًا لعقل آخر ؛ قوله وبماله من ذاته مبدء لشيء آخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة
على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدءً للفلك ؛ قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوّمًا
متقوّمًا من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له الى ما يلزم منه في اول مراتب المعلولات
وجله فان ذلك شيء واحد كما مر ؛ قوله ولكن له ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة
الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هاهنا لكونهما متقدمين على اللوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيهًا على استلزامهما للاوصاف المذكورة ؛ قوله ثم يجب ان يلزم الامر الصوري
منه مبدء للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدءًا للكائن المناسب للمادة لما ينبغي ان يتنبّه
عليه العقل الذي يجب الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعلّيته للفلك الذي يجب الى حاله التي
له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه
العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون ما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدءًا لجوهر عقلي
والآخر مبدء للجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يلزم الآخر تفصيل ايضًا الى من يصير بما
سبالاً مادة جسمية تنبيهًا الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه
بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدءًا لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكًا
بالقوة وبالثاني صار مبدءًا لصورته التي يكون الفلك بها فلكًا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان
عدميين في ذاتهما ووجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل
كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة
متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود
اقرب الى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه واما المناقشة
القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتحققوا الاصول الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة
وابتلوا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى
العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطًا معدّة لافاضته
ومن مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق فانهم تساهلوا في تعاليمهم واسندوا المعلولات الى ما يليه
فانه ينسبونها الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيًا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسألة الى الوهن والركاكة

للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خلط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان دلالة
مشعرة تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة
لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحجة غير لائقة بهذا
الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل الغير في موضع من كتبه التي
وقعت الي كالشفا والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من سائر كتبه
بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا للعقل الغير ولعله ذكره في كتاب اخر لم يقع الي
الى ما تخالف ذكره واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدا لنفس الفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة
بينهما كما مر واما المحجة التي ذكرها ان كانت هي الادلة في هذا الموضع على قصور العبارات
فقد تلقى للشيخ بمحجته في موضع حسن بينت السنن الفصحاء فيه فصلا وشرحا ثم انه اشتغل
ببيان ان تلك الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع
ولكن ما ذكره من انها اما ان كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما
يجري مجراه وغيره بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا
عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة
الموجبة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس
كذلك بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها ولكان
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن
الاول وربما اتها وقد يطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر شيء معه من لوازمه فعلى
التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير
الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال ليست
هذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم تتبعها كثرة اضافية
في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه
حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك
اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة
لامكان وجود الكثرة معا عن معلولاته الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قول من جعل الجوهر جنسا لما تحته لان
ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا الخبط وقع منه
لاشتباه الاجزاء الوجودية لما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولكن
تحقيقنا بمثل هذه اللوازم في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله اذا اخذت
مع السلوب والاضافات الكثيرة واقول ان السلوب والاضافات انما
تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يدل
على وجه مستقيم لان شبه بالصورة مبدا للكائن الصوري ولا شبه بالمادة مبدا للكائن الهيولاني
المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف حتى

بل الذي قال في بعض نسخ الشفا ولعله ارتاب الرجل الحكيم بقول هذا شريك ومعه اخيس فاعلم انه خلط
ثلث شخص كيف لم يتحاشا استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث الحكمية اقول
لان الاستناد مستندا الى احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين لذلك وكان للسبب الاتم اتم
وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا برهان علمي وله نظائر كثيرة لا يجهلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع
لا الفضل شيخ للفضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي الذي عن
الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على
انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك
وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه من انه
بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمالا ذكره على سبيل الاولوية فقط وسائر
اعتراضات الفاضل الشارح تنحل بما مر

وهم وتنبيه

وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي يكون في ذات كل عقل يوجب
وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
ويمرض وعكسه وليس اذا قلنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يلزم ان يقال اذا كانت الجهات المذكورة
الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل
تلك الجهات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك الى غير نهاية والعكسه على ضمان
بانه يقال انا قلنا ان كل عقل وفلك يصدر معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على الكثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل مشتمل على الكثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في
ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات

تذنيب

فالاول تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا
عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام
السماوية وتنتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي

تذنيب تام وقد يبدع جوهرا عقليا الى جرم لما كان الابداع
ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي وجد للاول
تعالى من غير توسط شيء اخر ولا شرط وحالة ولا عدم كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل
فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط
من الافلاك ... الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل
الامكان والاحتمال كما مر لا اراد لشيء على ذلك ولعل الفاضل الشارح ان قول الشيخ
الصدور العقل الثاني من المبدا الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لا ... المؤثر

عنه في العقل الثاني ليس هو المبدأ الأول بتوسيط بل هو العقل الأول فقط ثم إنه لم يؤيد دعواه ببيّنة بل قد لبّس تخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدَع بالحقيقة لأن المبدع على ما اقرّ به هذا الفاضل مفترق بالإيجاد من غير توسط فإذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الأول لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة ولذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه ومما يتبيّن أن ما توهّمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وإنما ... ما لا يذكر لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك والغرض منه إثبات تصوّر الجميع معاً

إشارة

فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازماً عن الجوهر العقلي الأخير ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار اللزوم لها ما لم تقترن بها الصورة وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف أيضاً في هيولاها بحسب اختلاف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال تدقّ عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن فُطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر ويجب فيها نسبها من السماوية ومن أمور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاستعدادات لقوى تعدّها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأمّلك ما أعطيته يهديك إلى سبيل تحقيقها من طريق البرهان

أقول: فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازماً عن العقل الأخير ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن به الصور يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة وأسندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي وإليه ينتهي العقول ويعرف بالعقل الفعّال فيقول لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغير والحركة بخلاف الأجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقل محض بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة إلا الأجرام السماوية فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ولما كانت هذه الأجسام مؤلّفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حدّه وجب أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه الاختلاف في أحوال الأجرام السماوية وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية والأجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسمّاة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيّؤها للصور المختلفة ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة أما أولاً فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد أجسام أخر كما مرّ وأما ثانياً فلأن الأمور المشتركة الكثيرة في النوع أو الجنس لا يكون وجودها بلا مشاركة من واحد معيّن علة لذات واحدة بل يكون لا محالة مرتبطاً بواحد يردّها إلى أمر واحد كما مرّ في النمط الأول في كون الصورة علة فإذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن به الصورة كما مرّ بيانه في النمط الأول فإن قيل أليس ينبغي امتناع كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وهاهنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر أجيب بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الموجود بحيث يقبل التغير والحركة في حدّه كما مرّ. قوله وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب استحقاقاتها المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع الفلكيات وحركاتها وذلك بأن يكون لبعض مخصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة منه يجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فإذن هناك مخصّصات مختلفة ومخصّصات المادة معدّاتها والمعدّ هو الذي يحدث عنه في المستعدّ أمر ما تصير مناسبته لذلك الأمر بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاستعداد مرجّحاً لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيّؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ولم تختلف بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة إلا لأمر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد فإذن لا بدّ في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء إذا أفرط تسخينه فإنه يكون بذلك مادة تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصور الهوائية وهذا هو الاستعداد صار من جهتها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق. قوله ولا مبدأ لاختلافاتها إلى قوله وهناك توجد صور العناصر يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب إجمالي وأما التفصيل فقد دقّ عن إدراك الأوهام

واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكلداني ومن تبعه قالوا ان
الفلك اللہ مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشو يتلازم من مجاورته له التسخن حتى
يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يلتزم حار ولكن اقل حرا من النار وما يلي الارض كذلك كثيفا ولكنه اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر
وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي
الارض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند
التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود ان الجسم ليس له في نفسه اجل الصورة المقومة غير الجسمية
وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة
الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا
اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل
الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن لا او قد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون
اذا تمت طبيعته تستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة و
البارد يستحفظ حيث السكون، قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان تكون
هذه المادة التي تحدث الشركة تنفصل لها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن
عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها الصورة جسم بسيط فاذا استعدت تلك
الصور منح واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انقساما
من الاسباب الخفية علينا . قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة
من السماوية امتزاجات الى قوله يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي
التركيبات فذكر انها انما تجب لشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور
منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة الموضع
وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة المخلخلة الجسم المتسخن واشعاله وبسبب التخلخل
الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور
المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور
بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها ولذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها ببعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات و اعلم
ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليست هي تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست
منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المتفاوتة التي تعد
موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها بعد حصول الامتزاجات عن هذين التسبيبين تحدث
المزاجات المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية و
النفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال
كما مر تقريره في النمط الثاني . قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية
الى آخره يشير الى ان اخير مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما ان ا
ولها جوهر عقلي هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا
في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا لا بسائط بل
محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات
الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك
الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد
شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح
وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يستلزم اعترافهم بان السماويات صالحة
للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا
تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها
ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي
شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد
حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان
جعلوا السبب في ذلك الاختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول على ان
الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم
اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس
الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة
ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم
اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها
بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال الصدور الافعال التي لا تنحصر
عن فاعل واحد انما يمكن بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا
للفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين
كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل
الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات
متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها
ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب
دفعة او يستند شيء الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

تنبيه

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى
الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس
الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة لما
للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم

اشارة الى ما ذكره في اواخر النمط الثالث من حكاية بين الفاضل وبين المعارضة بان الادراك للنفس بعضا امور حادثة الى آخره والجواب عنه بالجواب ذلك كلامه بقوله وهذا التلاحيه

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية المفارقة ٥

بل يكون باقية بما هو مستفيد الوجود منه من الجواهر الباقية

٥٥ النمط السابع في التجريد يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما ينتقش فيها من المعقولات وكيفية تعقل المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تع جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاتها التي هي منبع الخير وما يتصل بها من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تمت تاماً ليبين ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف الى قوله والعقل المستفاد لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبين في هذا النمط بالاشارة الى مبداء الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدء الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وهي تنتهي مراتب البدو وتكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالاً انفعالياً كما كانت العقول المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبداء الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البعد عن القوة مرتب في هذه المراتب على ما كان منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا لكونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشي غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت لكن لا واشار ملاحظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من علمه انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها تالياً لما وضعه بعد ملاحظة لما واتم مقصوده بقوله بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة وهذا برهان لمي من مجموع براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم

ليس بمناقض لاسناد حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضاً ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما تطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل ٥٥

تبصرة

ولما كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بياناً فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلاً على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلاً بنفسه ٥٥

تبصرة ولما كانت النفس الناطقة الى قوله جعل غير البصير كالاعمى بصيراً التبصرة والتسمية جعل غير الفطان كالنائم متفطناً فتسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تشعر بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة في حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون بنسبته الى النعي اكثر منها في نسبته الى النائم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل الذات بذاته وما علاه يفيد استبصاره بغيره فقوله ولما كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان مع عدم الآلات والآلات المفقودة ليست بالآت لها بل لغيرها ٥ وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم لما اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة ذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كانت تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال

الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة للقوى الجسمية اي الحالة استشهاد بالافعال
التي تصدر عنها بالالات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية
قد تكون بسبب التمرّن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها تكون
اقتدار على الفعل اتم الاقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصره او سمعه والمراد
هاهنا الفرق بين الامرين في هذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس في الحال • قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصل سالبة جزئية تقديره
ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا
تكل النفس في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد ونحو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي
الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى بازدياد
كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وهاهنا قد
تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض هاهنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال
النفس في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها
مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج
ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل للشي في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في
صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان
يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة
ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعين
في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها وتبقي مع الازدياد والنقصان الاعراض
فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم
الاختلال في القوى القوة الحيوانية تزيد بالاشتغال على الكمال الاول الذي يكون به الحي
حيوانا وعلى الكمالات الصادرة الثانية عنه والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في
الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وتنتقص
بانتقاصها وهاهنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للانتقاص والازدياد فظاهر انها لو كانت منتسبة بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت
اختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة فنحن نعرض عنه على ان هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة
والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكر في سائر كتبه يعني انها تكون
مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات لا تكون علمية

قال الامام ... تالي الشرطية ... كانت العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن ... فلا يصدق ذلك استثناء التالي مع انه لو صدق لم يكن منتجا ... اختلال العاقلة ... باختلال البدن ... بل لاشتغالها بتدبير ... منها ... والامر منوط بما ذكروه والله اعلم

لا علما يستعمل في الخطابة فانه انما نطلق هنالك على كل ما نفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي
بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وسائر ما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات

زيادة تبصرة

تامل ايضا ان القوى القايمة بالابدان تكلها تكرر الافاعيل لا
سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر
القوية وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف

زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القايمة بالابدان الى
قوله كالرائحة الضعيفة اثر القوية يقال جئت في اثر فلان بكسر الهمزة في اثره وهذه حجة
ثانية ونقريرها ان تكرر الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر
عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في الادراك و
لتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع
العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال
والوهن حد العجز عند القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد
عن الابصار او تعمى • قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف هذه القضية
في صغرى القياس مع الاولى ما مر وتقديرها ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية
فانها تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع
انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور
بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة لما
كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف
معاونها والحاصل ان تكرر الانفعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن الابطال واعترض الفاضل الشارح بجواز كون
العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص
البعض بالكلال دون البعض فسقط ما ان القياس المذكور يأباه واما قوله الكلال يدرك القوة
بعد تخيل الجبل فاذن الحلم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس بشي لانهم
لا يعنون بقوة المحسوس لينه ولا بالضعف ضعفه بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه

زيادة تبصرة

لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة
التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة
المتعقل لها فان انما كانت تعقلا بعد ما لم يكن فيلزم قد حصل لها

دونها الافاعيل
لتبع فعل فعلا
اثر القوة
ذلك

صورة المتعقَّل بعد ما لم تكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقَّل من مادّته موجودًا في مادّته ايضًا ولان حصوله متجدّد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادّته لمادّته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة ملفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معًا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا الة انما تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دائمًا فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائمًا او لا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح

زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم الى قوله لا تتعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرَك للمدرِك والثانية ان المدرِك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها في الته وهذا قد مرّ بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الات لها في افعالها وهذا قد مرّ بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب قوابلها فانها امور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس الا بسبب اقتران البعض بشيء وتجرّد البعض عنه وذلك اما مادي وهو كتغاير الانسان المجرّد للانسان من حيث هو طبيعته او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعته ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكان اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بما ذكر في القسم الاخير حصر به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشرح اعطى هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة ∴ قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها وهو اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها ∴ وقوله فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة الملازم لتجدد التعقل ∴ وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي لزوم الالة للمدركة المادية ∴ وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية ∴ وقوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجدد عند التعقل

والمستمرة الوجود مع الالة التي للتعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور ∴ وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة ملفوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معًا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما تعدّد المادة ما لم تكن اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة ∴ وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مرّ في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لا الة انما تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة ∴ قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى بقيتها في جميع الاوقات ∴ قوله فاما ان تكون تلك المقارنة الى قوله او لا يحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة ∴ قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق ان الانسان متعقل لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية ولا يجوز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اقول ايضا واقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا ولكن ان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية لانه ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة من الموضعين غير صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصّلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها

لان احديهما حالّة في العاقلة والاخرى محلّ لها والجواب عنه بعد تسليم ان العاقلة لو كانت محلّاً لصورة من غير ان تحلّ تلك الصورة في محلّها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحلّ ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم لما مرّ في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلّاً لصورة حلّت في محلّها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باقٍ لان احديهما حالّة في العاقلة وفي محلّها معاً والاخرى حالّة في محلّها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اعني حلول شيء في شيء حالّ في محلّ ان تعلّق ما علي ما مرّ واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باقٍ بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محلّ واحد ومنها قوله الجسم قد يحلّ فيه اعراض ولا شكّ ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالّة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حالّ في محلّ ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة الحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي ان تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابداً او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك ليس كذلك ثم ذكر نحو تعينه والجواب ان الصفات اللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة ۞

زيادة تبصرة

ما كان فعله بآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحسّاسة لا تدرك ذاتها بوجه ولا تدرك آلاتها بوجه لانها لا آلات لها الى ذاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء ۞

زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة الى آخره هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واحجة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسّط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسّط الآلة بينه وبين ذلك الشيء وتتفرع منه مقدمة هي الكبرى في هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان تتوسّط بينه وبين هذه الاشياء وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظنّ انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلّق المدرك الجسمانية بنفسها وبآلاتها مندفع بما مرّ في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالّة في الاجسام من غير توسّط تلك الاجسام وشرح الحكم تمثلاً بالقوى الحسّاسة التي لا يمكنها ان تدرك نفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء ۞

تكملة لهذه الاشارات

فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته ولانه اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عنينا بالكلام نحو الاصل من جزئيه معاً ولان الاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وجودها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب ولهذا كان لذلك لم يكن لمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها

تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة ۞ قوله ولانه اصل فلن يكون مركباً الى قوله نحو الاصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حالّ في شيء من شانه ان يوجد فيه الاعراض والصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور مع بقائه فهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زماناً ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باقٍ محلاً للفساد وكل محلّ للفساد باقياً فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يكون مشتملاً على مختلفين لانه بسيط فالنفس لما كان اصلاً فلن يكون مركبة من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلاً بل لم يكن بسيطاً غير حالّ كان اما مركباً واما حالّاً والثاني باطل لما مرّ والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالّة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالّ اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات ۞ قوله ولان الاعراض وجودها في موضوعاتها الى قوله فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية مع قبول الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته ۞ قوله ولهذا كان لذلك لم يكن لمثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها لما اثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن فيها ما يجامع محل الامكان التركيب فيه ولم يتحقق في غيرها مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والا فالحاصل الثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان الاصل الوجود وبقاءه يكونان في كلتا حالتي الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة كما للعناصر هيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منهما هيولى لا صورتها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءاً منها وحينئذ يكون ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب

ان هيولي النفس تكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزء لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مرّ فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكن للبدن تاثير في قوامها او لم يكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في قوامها كانت باقية بانفرادها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يكون لها تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقوله الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل لا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك نويد ما ذكرناه والجواب ان هذه مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تتعاقبان على ذلك وعلى جزئي الجسم بالتشابه وايضا مجيح لتولي الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يستتبعهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا مع وقوع الفساد وان انتقل الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة كون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجوده مباين للقوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولكن وجود تلك الصورة ممكنا لا يمكن الا مع مبدأ لها القريب بالذات على النفس فحدث بحسب استعداد وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس على الهيئة المخصوصة مبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباينة عنه فالبدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هو موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء لا يحدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء والذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم لا وجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ كذلك وما الفرق بين الامرين قلت لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا والله اعلم بالصواب

وهم وتنبيه

ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ فكان هو على قولهم بعينه المعقول من أ فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل أ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط

وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين الى اخره لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها ما نقل اولا مذهبهم وذكر واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ الى اخره وهو ظاهر

زيادة تنبيه

وايضا فاذا عقل أ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره

زيادة تنبيه وايضا فاذا عقل أ ثم عقل ب الى اخره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل أ صار أ فاذا عقل ب فان بطل كونه أ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي أ ولم يصر ب فاقض مذهبهم وان بقي أ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكره اولا

وهم اخر وتنبيه

وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة

يتصورونه

في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصوّر به قائمة ه

وهم ذكروا نسبيه هولا ايضًا قد يقولون ان النفس الناطقة الى اخره هذا الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال والاتحاد بما بالعقل المستفاد الذي تحد العقل الفعال به ونبّه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا لاي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لا يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصوّر به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى ه

حكاية

وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول

حكاية وكان لهم رجل الى اخره الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب مذهب الجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي

اشارة

اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث ان كان للغرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى ه

اشارة اعلم ان قول القائل الى قوله غير معقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه ابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره فنقول الاتحاد قد يُذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر ويقال هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا شيء ما وينضاف اليه شيء اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء حارا او الاسود ابيض او بما بالقوة بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء اخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس

المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل بسبب تخييله بطن الجواهر المتماثلة والمتصوغة حقائقها لذلك الحجة على فساده :: قوله فانه كان كل من الامرين الى اخره تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده الاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذكرنا في الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول وهو الامر الثاني والاخر العكس الشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير ان المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث ان كان بالعرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو لصيرورة الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يلزم هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر ثم ذكر مثال الاحد في مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى ه

تذنيب

فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر

تذنيب فيظهر لك من هذا الى اخره لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فانه ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبّر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين

تنبيه

الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ه

تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية الى اخره لما فرغ

من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما تكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما تكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تع لامتناع انفعاله عن غيره

تنبيه

كل واحد من الوجهين فلا يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور للموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته

ش كل واحد من الوجهين الى اخره هذه تتمة المعنى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كالانفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسل الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تع يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث

اشارة

واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا

ش واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته الى اخره لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما حقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي هي معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب واما عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لنهايتها متى

اليه من جهة كون الجميع معلولة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي شائع في جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تع

اشارة

ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي والمناسبات

ش ادراك الاول للاشياء الى اخره للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مبدأ وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم من كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي ماهية توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة لان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل بطريق الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل الغرض من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرته ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا

بل هنا كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ه

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل

تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في الجوهر العاقل وذلك ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزم على ذلك ان لا تكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل تكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال الحق ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة لكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواجب القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط امور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام امثال هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك

ولذلك جعل اللازم منهما جزءا فيه لانه كلما ثبت ليس يجب ولا يجوز يلزم ان يكون الجسم متصلا واحدا في مجموع احوال تلك المجموع بل يلزم كل جزء لزوما جزئيا كما عرفت في تعدد المقطع المتصلة كي قوله اي اذا تعدد مقطع المتصلة يلزم التالي لكل واحد من اجزاء المقطع لزوما جزئيا كقولنا كلما كان ا ب و ج د فهو لانه كلما ثبت المجموع ثبت جزؤه وكلما ثبت المجموع ثبت التالي فينتج من الشكل الثالث قد يكون اذا ثبت الجزء ثبت المجموع ◎

نعم الاجسام يحدث له الانفصال وكلما يحدث فعدم حدوثه قبل حدوثه فينتج عدم حدوث انفصال الجسم قبل حدوثه واذا ضممنا الى هذه النتيجة قولنا وكلما هو حاصل قبل شيء فهو مغاير لذلك الشيء ينتج عدم انفصال الجسم مغاير لذلك الانفصال

قوله في المتن لانها طبيعة نوعية محصلة الى اخره

ولا يخالف افراد النوع الواحد الا بحسب في اللوازم ◎

اي اللوازم الماهية والمقومات

بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير حلول غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لغيره علة في كونه محصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه ولما تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الله تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا هو الاصل فان حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما اولى بسطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايراد

اشارة

الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل الكسوف ومعه وبعده

ما الفرق بين قولهم [illegible] مثلا وبين قولهم [illegible]
ولم قال والصواب وما السؤال الذي يحول على قوله ولذلك
جعل اللازم ولم قال لا الاظهر قال الفاضل الشارح قوله
فاذن الى آخره ما فائدة المقدمات الثلث فيه قوله وهذا
يدل ايضا على ان الشيخ

اشارة ان الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات الى اخره يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول يقع
بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على
الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل
الشروع في ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها
ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي
وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت
في الجزئية والكلية. وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية
اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها
البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم
متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة ولما ثبت هذا نقول كل من ادرك علل
الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها و
تماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور
التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تلزم الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض
على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة للعالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت وغير وقت كما عليه الوجود غير مغادرة اياها
شيء وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه
فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا ينبغي
ان يتصور ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد
تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة
وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها لكون الادراك لعلل الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير
ظني ثم قال منسوبة الى مبدإ نوعه في شخصه لتصير منسوبة الى مبدإ طبيعته النوعية موجودة
في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص ليصح كونها انها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به
لتتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدإ وانما نسبها الى مبدإ لكون الامر الجزئي من
حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كلي بل
وباقي كلامه ظاهر الى قوله ويوالي العاقل ان بين كون الشمس في موضع كذا الى اخره ومعناه
ان من يعقل ان بين كون الشمس في اول الحمل مثلا وبين كونها في اول الثور يكون كسوف
معين في وقت محدود من زمان كونها في اول الحمل كالوقت الذي يسير فيه القمر من اول
الحمل عشر درجات فانما يعقل ذلك العاقل هذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده ويظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحلول على نحو القمر

الشمس في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج
اليه كما ظن الفاضل الشارح

تنبيه واشارة

قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود
الشيء الذي كان ابيض وذلك ما يستحيل له صفة متقررة غير مضافة ومنها
مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم ما استحال
ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال الاذن منه عن صفته ولكن من غير
تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة تلحقها
اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا
ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه
قادرا متعلقا به الاضافات المعينة تعلقا لا بد منه فانه لو لم يكن
زيد اصلا في الامكان ولم تصح اضافة القوة الى تحريكه البتة ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير
احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما
بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فتتغير
الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء مما يختص الاضافة
به حتى انه لو كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما
بجزئي حادث بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا تلزمه اضافة
مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير
العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة
لاضافات شتى فهذا لو اختلفت حال المضاف اليه من عدم ووجود
وجب ان تختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها
فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا
للتغير يجب ان لا يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب
القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة
لا تؤثر في الذات

تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا
الفصل يشتمل على تقسيم الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن
ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية

واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان يكون مقتضية ومتقررة للاضافة معا وهي تنقسم
الى ما لا تتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف ؛ قوله منها مثل ان
يسود الذي كان ابيض وذكر ما يستحيل له صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة
وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل ؛ وقوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على
تحريك جسم ما الى قوله فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر
عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه
فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه
حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير
ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا
تتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير ويتغير بتغيرها الاضافات لكن تلك العرضية
المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية
عن الاضافة ؛ قوله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما الى قوله بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة ايضا
وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير
بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين
فتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم
انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك
الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة
لا لا الا استئنافا ويحدث تعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا
يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا
فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة
غير العلم بكون الحيوان جسما وغيره بحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة
التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس
تلك الصفة ؛ قوله فما ليس موضوعا للتغير الى اخره لما فرغ عن احكام الصفات اورد قضية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن
الاضافة والصفات المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل
اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة تكون تلك
اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان تكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا
فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير هذا
تقدير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض

واما ما قال فالمقابل للاول ان مقابل الاول هو ليس له اضافة غير متقررة

العلم

الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف
ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة
عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا بحيث عرضت له اضافة كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يمكن ان يكون له امر موجود
غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر المعقول فقط

نكتة

فكونك مبدءا وشاكرا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال
متقررة في نفسك تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال
مضافة لا ذو اضافة محضة ۞

قلت كونك مبدءا وشاكرا اضافة محضة الى اخره اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة
وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر ؛

تنبيه

فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل
يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر
ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط
يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان
ما لا يجب لا يكون كما علمت ۞

تنبيه فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى قوله
على الزمان هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انه لما حصل من الاصناف قولنا واجب الوجود ليس موضوعا
للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس موضوعا للتغير فلا
يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل
معلول الواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول مذكور دفعا لهذا الوهم انه يجب ان
يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان
هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في
الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لو لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان
يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير
تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ودين محرابهم وبحمائهم
لا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان
يحقق بيان هذا المطلوب من طريق اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا وجب

الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني ❊ قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شيء الى آخره هذا تأكيد لاحاطته تع بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا لانها غير متناهية لعدم قبولها صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين ويمكن ان يحمل معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد لا اقل بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب ❊

إشارة

فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل ❊

اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل الى آخره هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ومعناها وقد مرّ في النمط السادس ايضاً ذكره وذكرنا انما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تع ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصاً ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد ❊

إشارة

الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلاً ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة ولما كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الصوابي الخيري كان وجود القسم الاول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل شراً كثيراً وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان تتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في ذلك ايضاً الى اجتماعات ومصاكّات مؤذية وان تتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضارّ في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضارّ في امر المعاد وتكون القوى المدركة لا تغني غناءها او تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولأن هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضيّ به بالعرض ❊

اشارة الامور الممكنة في الوجود الى آخره لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تع من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لذاتها كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى الكمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك ولذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضاً الظلم والزنا للانسان حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلاً ليسا شرين بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرين بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيهما الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان

احد تلك الاشياء وكمالها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها الى ذلك وكذلك القول في الآلام
التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور وجودية من حيث
وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال
لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق او غير مؤثر عنده وان الموجودات من حيث هي
موجودات ليست بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها
وبالقياس الى الكل فلا شر اصلاً ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء
بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلاً والى ما فيه ما هو شر وما ليس
بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلاً والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر
على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول
ما لا شر فيه اصلاً وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر
فيها اصلاً والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضاً موجود فان الموجودات
التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند طلاقتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض
منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل
هذه الموجودات تكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس
الى الكل ووقوع التصادم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته ايضاً فيها قليل فانه
لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التي تكون شراً محضاً او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجودة لان الموجودات
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الممكنين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله
ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق
او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله ولما كان الجود المحض الى قوله والاوقات
اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة للمرض الاعمى الحاصلين للحيوانات جميعاً و
الجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لهما من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان و
الامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضر في امر المعاد يعني الاخلاق الرذلة
والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذلك ان اجزاء العالم
المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تغني عنها الا ان يكون كثير
بعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر
ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من
حيث هو شر بل من حيث هو لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل
الشارح هذا البحث يسقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول

بالحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع نفي الايجاب ونفي الحسن والقبح عن افعال
الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله وارداً فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول
والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فيتنبهون لان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية المتلاصقة للشرور
الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على ان الشر عدمي وهو ليس بصحيح لانهم ان
ارادوا به تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا اجمال العدمي
الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور و
على تقديره صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد يقيناً
والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشي الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها
بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس
باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها
الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وهو يقتضي كون الشر غالباً ثم ذكر
ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق
باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك الفضول
اقول الحاجة بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تعقيب ما مر كاف فيه

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة
والغضب فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم الى انه نادر فاسمع
انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في الجمال او الصحة وحال
المتوسط فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني
ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً او معتدلاً اي
يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل و
الخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك
لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد و
ان كان ليس له كثير ذخر من العلم حينئذ ينتفع في المعاد الا انه في جملة
اهل السلامة وتلاحظه من خيرات الآجلة واحد كالمسقام او
السقيم معرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر و
الوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار اهل
النجاة غالبة وافرة

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب الى آخره لما كان قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستجرة ما الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب للاصح نادر كوجود اليقين والعلم الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في الخلقين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين وفي القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذكر ان الشقاوة تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخرى بالمقام السقيم هو عرضة للاذى في الآخرة تعالى هو عرضة للشيء وعرضة للشيء لا اذا كان منتصبا للشيء لا يتعرض ذكر الشيء لغيره وفي عبارة الشيخ

تنبيه

لا يعظمن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يعظمن عندك انها لا تنال الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يعظمن عندك ان تفاريق الخطايا ماحقة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة الى من يجعل وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان

تنبيه لا يعظمن عندك ان السعادة في الآخرة الى آخره يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله ماحقة اي مبطلة والعصمة ما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما تقتضيان شقاوة منقطعة او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى خصوصها لاهل الطرف الاشرف منها

وهم وتنبيه

او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما بالضرورة

فاما

عند المصادمات الجارية فاذا ابرئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه

وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر الى آخره وهذا الفصل غني عن الشرح

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ايضا ان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن بد من وقوعها ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي ان يكون على جهة اخرى من مبتدئ له خارج فحديث آخر ثم لا اسلم معاقبة من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي ثبتت فينفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف واذا عرض من اسباب القدر ان عارض مقتضى التخويف وان اعتبار فيرتكب الخطأ واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل العرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن له في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثر من المقدمات المشهورة التي حمل عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القائلين ولا يحققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر

وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا ان كان القدر فلم العقاب الى آخره تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب بمثل ما مر سائر الكائنات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم طابقا لما تمثل هناك فلم يعاتب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب

انما تكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهي
نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة كذلك الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت
على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير
والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة الاخرى من مبتدئ اي من
خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا كان سمعيا ثم اراد ان يبين ايضا
على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس
بشر فقال ثم لا بد لا اسلم معاقبة من خارج فان ذلك يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير
المقابل للشر لا ما ينسب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف
في مبادي الافعال الانسانية خير لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف
بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتضي لازدياد النفع فهو ايضا خير ثم بين ان
هذا التعذيب مما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين
من نوعه ولا يلتفت لمثل هذا الشر الجزئي لاجل الخير الكلي الذي لا ينظر اليه فهو ايضا من جملة الخير
الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك
وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
لو اجمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول
كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر ويقولون تكليف العباد واجب على الله او حسن
منه لانه في ذلك صلاح حالهم في العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان لانهما تقربهم الى طاعته وتبعدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة
مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات
فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يتبع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناؤه بيان الاحكام افعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب
التخويف كما يقال لم ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف
فحكمهما واحد اذ لا يجوز ان يجعل احدهما متعلقة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه
لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بان اهل الكبائر ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين
وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب ايضا من القدر وطلب
علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء
وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه
الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي
ذكره الشيخ كان موافقا للاصول فان فعل الانسان عنده مستند الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسبابه الامر نعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف

في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ
وهو الثاني كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم
يكن للتخويف تاثير كان التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح وانما يقطع الكلام في
القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق
به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين
بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

وهم وتنبيه

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح على صحة جسمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا اعترض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة و المراد منها الحالة التي يكون فيها تحصل للذي الخير والكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى اخره الخطاب للمالك والقيمة لي دخل من غير روية والقسم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى الخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبّه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة وعدّ منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المرتقبة من محافظة ماء الوجه من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حدّ يحتمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والمهالك معها وهذه ضروريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه فان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة المذكورة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبّه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي بيّناها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصوّر سلامة ولدها على لذة سلامة نفسها ثم تدرّج من ذكر الى المقصود وذلك ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك كما سيأتي

تذنيب

فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذّ وابهج من حال الانعام بل كيف يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتدّ بها

تذنيب فلا ينبغي لنا ان نسمع الى قول من يقول الى اخره القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي تثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك لان لا يكون غير الحيوان الذي لا ياكل ولا يشرب ولا ينكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرّح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبّه على قصوره بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وبما يجري معها بحسب الكمال والخير الموجود فيها فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية

تنبيه

ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه استعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك

تنبيه ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لتعذر لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وتقدم لعدم الدال بالحقيقة واردفه بالخاص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هاهنا اعني المقيس الى الغير هو حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي الحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما والخير ذكر لخيرية يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وبما اشرنا الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيء امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود ولذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء

والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات اما في الم لا في العلو
الا يحس به فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى
قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه بحصول شيء لشيء من شانه
ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به يلزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل
كمالات قال الشارح التحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف اقول
ما ذكره في تعيين قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم
مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه ؛ قوله وقد يختلف الخير والشر
الى قوله فان بهيمة زوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة
هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلث
التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي
فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل تاما لا عاقلا
بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته
العملية والمراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل مشاركة
سائر القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى واما العقلي الصرف فلا اختلاف
البتة ؛ قوله وكل خير بالقياس الى شيء فانما هو الكمال الذي يختص به ويتجوه باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده
ذلك الشيء باستعداده الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا
بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال الاختيار معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله
باستعداده الاول فغايته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الاخر فلا يكون
الشيء الذي يتجوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا له بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى
ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرا عليه
ما اعده لاقتناء الرذائل فصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته
مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح
الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد
وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر ؛ قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري و
بادراك له من حيث هو كذلك لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة
متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في
هذا النمط مبني عليه

وهم وتنبيه

ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به
اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها ما يلتذ
بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور
جميعا ولعل المحسوسات لا اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض

والوصب قد يجد عند الثووب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة

تنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات الى اخره الوصب
المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تع وله الدين واصبا والثووب الرجوع الى
الشيء بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح
اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه
بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل
فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن الاحساس بها والشبهة على انهما مع التجدد المقتضي
للادراك لذيذان جدا

تنبيه

واللذيذ قد يصلح فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهى
اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال
للوقت الا الذي يشعر به الحس من حيث هو خير

تنبيه واللذيذ قد يصلح فيكره الى اخره اعلم ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض
الوارد على شرح اللذة بسبب غفلة الحس عن الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
مشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب غفلة الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى المتلذذ ولما لم يكن هذا النقض منصوصا اليه بوهم ان الجمهور لا يتكرون لذة الحلو
بسبب كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول

تنبيه

لهذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنانا عما سلف عنه لاهل
لطف الفهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك ونيل من حيث هو كذلك ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه لا المريض سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة لا عائف للحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما لو ازال المانع عادت
لذته وشهوته وتاذى بتاخره ما هو الان يكرهه

تنبيه لهذا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنانا عما سلف عنه الى اخره عاف الطعام اي كرهه
والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد اخر فلا يرد النقض
المذكور عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك لئلا يكون المدرك فارغا عن الشاغل
سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر

تنبيه

وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في القرب

قريب الموت من المرض ومعوقة كما في الخدر فلا يتألم به فإذا انبعثت القوة أو زال العائق عظم التألم

ش وكذلك قد يحضر السبب المؤلم إلى آخره يريد أن ينبه على حال الألم أيضا فذكر أن اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الإدراك به فالألم أيضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به وهو ظاهر

تنبيه

إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا ولكن إذا لم يتح المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يجد إليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ولكن إذا لم يتح المعنى المسمى مقاساة كان في الجواز أن لا ينبعث عنها بالغ الاحتراز مثال الأول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية

ش إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا إلى آخره يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينا فهو لا يوجب الشوق إليها الموجب للإحساس بها والعلم بوجود الألم وإن كان يقينا فهو أيضا لا يوجب الاحتراز عنه الموجب للإحساس به وذلك لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي إدراكها اقتضاء الإحساس بها وأن العلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على ما مر وأهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ استعمل لفظة الذوق هاهنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة أو الإحساس باللذة لأن ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فإن معنى الإدراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر

تنبيه

كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس إليه خير ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشموم والملموس ونحوهما وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم أن تتكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والأجسام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والإدراك العقلي خالص إلى

الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وإن كثرت فبالأشد والأضعف ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين

ش كل مستلذ به فهو سبب كمال إلى آخره يريد إثبات اللذات العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية وهذا الفصل يشتمل على عمدة مطالب هذا النمط وتقريره أن لما كانت اللذة إدراك كمال خيري يحصل للمدرك كان كل مستلذ به أي كل ما يتعلق به اللذة فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس إلى ذلك المدرك ثم إن الكمالات وإدراكاتها اللتين تتعلق بها اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإنهما كلاهما في إفادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو أن تتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور كيفية غلبة ما أو تصور أذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره فيلتذ به وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وإدراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل أيضا كمال وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الأول بقدر ما يستطيعه فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من معلولاته المترتبة أعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز فيصير عقلا مستفادا على الإطلاق ولا شك أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فإذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم إذا قايسنا اللذتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية أما الأول فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المتكثرة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي كخضرة فإذن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وأما الثاني فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأضعف كالحلاوة بين المختلفين وإذا كانت الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم كانت اللذة التابعة لها أشد لأن نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا نسبة لها إلى هذه والفاضل الشارح أسند قوله نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك إلى الخطابة وليس كما قال فإن المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر ثم كان

بحصول الالوان انقض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما سواداً اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع على قال ايضاً انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرفها باللذة ونحن ندري انها ادراك الملائم ليس وانتم ما اقمتم عليه برهاناً بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس لغوياً فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلاً في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلاً للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نوقش مناقشة في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلاً لا يكون عالماً بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بها على ملاذ الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم او منكح

تنبيه

اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه

تنبيه اقول اذا كنت في البدن وفي شواغله الى آخره يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها

تنبيه

واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالراسخ متمكنة كان عنها شغل فتح اليها فراغ فادركت من حيث كما هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية

شرح اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت الى آخره يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة

تنبيه

ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فسيزول ولا يدوم بها التعذيب

تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس الى آخره يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعلة عدم الاستعداد اما امر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها اما ان يكون بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو ايضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين لانه صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكره ههنا تصريحاً في هذا الفصل لكنه ايضاً يندرج داخل تحت النقصان الذي حكم عليه الشيخ بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال في الامزجة تزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين

تنبيه

واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه تفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألح به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء

تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة الى آخره اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين

لا يتعذبن بنقصانهم فتعطل النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باوّلي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الآنية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم ولما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو وطأتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحد فهو والمعرض يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهم لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الشارح بان البله من ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها لانها كاملة لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة معذبة والجواب ان النفوس الكاملة بمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما تتمثل ووجدانها ما ادركته على الوجه الذي ادركته وكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمتع بذلك الالتذاذ واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وتحب الوصول الى ما ادركته فانها بالمحالة تفتقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما تحب الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها

تنبيه

والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها

تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن الى آخره يريد بالعارفين الكاملين بحسب القوة النظرية وبالمتنزهين الكاملين بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به وصاروا في مقامه عيانا لانهم كانوا قد نسبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الفصل

تنبيه

وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون

وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء

تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن الى آخره هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه لا القياس العقلي وانما تحققه من جرّبه والفاظه غنية عن الشرح

تنبيه

والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة بينها وبين العقول والكمالات الروحانية وقد جربت هذا تجربة شديدة وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقتنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين

تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة الى آخره يريد بالنفوس السليمة التي تنتقش فيها الكون ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يد الرجل اي صلبت وغشيها اي غطاها والوجد المبرح الشديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا ويريد به الامر الى جهة والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه يعني من كان الباعث على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك توقف عند حصول غرضه

تنبيه

واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان تكون

عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا ه م

تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا الى قوله التي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالة جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ او تكون الة له او تصير فتكون نفوسا لها وهذا القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار الشيخ اليه في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من البدنيات فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لا تتعلق بها الا ما كان نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها في وهمه فان كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا للمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولم انقله مخافة التطويل ولم اورده بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان تفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين وكلي في اكثر هذه المواضع نظر

قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل الى اخره وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب فاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه وكان حيوان واحد بنفسين وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان تتصل به في تلك الحالة فاما

ان يكون

ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فساد بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس لحدوثها او لا يكون فيلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان تقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن فيلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخرى لنا ه م

اشارة

اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء [ادراكا لاشد الاشياء] كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه

[حاشية: لادراكا لاشد الاشياء — كمالا — متمثلة في الخيال غير متمثلة من وجه كما — لذاتها]

القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة

اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته الى قوله ومن الاشياء كثيرة غيره

لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقدم فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تع وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج لانه هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى التاغرق المذكور يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاقات واعلم ان كل خير هو مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما تشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تع لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل عند المتألهين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تع عن الشوق لانه لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه اسناد الشيء الى نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكماله والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تع غير

موجب له واقول ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لان الكمال مؤثر ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تع حكم بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم لا لاولهم شوق هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول التي انما لم يثبت الشوق لها لبراءتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين الى قوله اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لها العشق والشوق معا وبين الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتضمن وصول اثر المعشوق اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية الى آخره وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة

تنبيه

فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلات

تنبيه فاذا نظرت في الامور الى آخره لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقدم في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقي للنفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة ولبيان حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذكر ان على كثير تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة ما بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

تنبيه

ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك فاذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان

سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا الى قوله وتجرّدتها عليك الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشواغل المادية وخاصة الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم من مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم من آثار الكمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسلمها ... ذا يفقهها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويتيقنها: قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه اي الغرض شرح الحديث الذي اتى به على وبرايه وفلان سرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال وابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس قيل والبسيل الحنظل قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يتكلم فيها اصحابها ... بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هو من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال والجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة وكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات اقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويلوح سياقتها مشتملة على ذكر طالب ومطلوب لا ينال الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها ان رجلين تواخيا احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فقيل سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي بالشر

حتى هلك وسار مثلها في العرب مثلا يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا اتذكر ذكر المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكذلك غير معروفة هو بل ذكر ... ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحسبك لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه وان اهتدى اليه قال المولى المعظم علامة العالم سلطان المحققين نصير الحق والملة والدين بن كمال الاسلام والمسلمين قدس الله روحه قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت الي اولا ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك اليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ان يبقى ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والقيها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان فتضرع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصلك ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك بها ويصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك ولحدا للملك ولحدا له ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانية الى العربية وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على نحو لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة من الحق واهمالهما مدة مرور الزمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط

وخروج سلامان الى ابيه التفطّن للكمال والبلاهة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في
البحر توسطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه و
خلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات
العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور
الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ و
اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان
والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم
واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد
عشرين سنة من تمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا
عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال وحاصل
القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال الصغير منهما سنا وقد تربى بين
يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة
سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى
ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة الام فدخل عليها واكرمته واظهرت
عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وذريت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان
زوّج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل
لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا
بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم
تملك نفسها فبادرت تضم صدره الى صدرها فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات
لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق اضاء بضوءه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني
قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير
منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه حسبت انها نسيته
عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان
ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر
به الاعداء فتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش
والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط
به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم
واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما شيئا من
السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه
وفوّض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ و
الطاعم ما سقوا اخاه ودرجوا هلكا هذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان
مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها

في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب
المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر
القوى لتكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية وإباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي
املكتها اياه القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة
وتلبيسها نفسها باختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح
حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه
البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم
الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل و
المدن ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع
القوى الحسية والخيالية والوهمية عنه عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى
لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا
العالم واختلال حال سلامان بفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها
ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن والطابخ هو القوة
الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج
اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع
استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك
سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب
الشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
وصيرورة البدن تحت تصرف غيره وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه
قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها
حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض
عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وانما اوردت القصة بعبارة للشيخ لئلا يطول
الكتاب وهو اعلم بالصواب

تنبيه

المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض

ش المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد اي هو طالب لشيء يبتدئ
باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند
وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله

عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وعند ما الزهد والعبادة باعتبار التولي والتبري باعتبار ثم انه لما اوجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال ثلاث لحقت هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثي واحد والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض ه

تنبيه

الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس ه

تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة الى آخره لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي تكون متوجها فيها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي تكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي اراداته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما وللقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى مشيعة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من النوع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب ه

اشارة

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم ه

اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الى آخره لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان وحده لا يستقل بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر وبمعاوضة وهو ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يتميز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يكون بآيات تدل على ان تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات

هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية
مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى الخير فاذن لا بد من شارع هو
نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل
النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء
والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان
يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة
والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان تكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى
يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر
في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيوي
الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر
الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة
وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ
جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه لكي تعليك ... ثم اقم الشرع
واستقم في التوجه الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح فقال الذي عنيتم بالوجوب
في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه
وجب على الله تع كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي
هو خير ما وهو مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس
بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات
دالة على ان الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل
للانبياء ولاضدادهم مثل السحرة كما يجيء في النمط العاشر وبيان ان النبي غرضه بدعوته الى الخير
دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذا لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء
وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم
فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزم منه ان نسيان
العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه ولكون ... على اصولهم اما عن الاول فبان نقول
استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور

كاف في اثبات ابتنية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا
بصلاحيته المضغ التي هي غايته فلو لم يكن تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها
واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى
البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر
واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات
الخاصة بالانبياء وليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال
على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان
مشاهدة المعجزات التي هي اثار نفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق
اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية
لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ولا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم
ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به وانما
هي امور لا يتم النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه
في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب
وما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية

اشارة

العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه
الى الغرض لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره
اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف
الكامل المستبصر حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية له
وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول اجل ذلك لذاته ولا متعلقان بغيره
لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق
الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا
يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته
عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل
ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاجل الغير فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو
الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق
على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب او الاحتراز عن العقاب على العرفان فانه

يبيد الحرمان لاجلها اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو وفقط هو مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله ونعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي قصد ذكرتم فيما مر ومن ان عبادة العارف رياضة لقواه ليحطها عن الجناب الحق فان جذب القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا المراد ليس ان العارف لا يقصد في تحمله غير الحق مطلقا بل معناه ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا اجمل الحظ العارف نفيا بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراد لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين للمنزل اما للذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل النفس وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاعلى بقوله ونعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان غرض العارف مخالف لاغراض غيره بقوله لا للرغبة ولا للرهبة اي لا للرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة والرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب الذي هو الغاية وفيه المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق وهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من حال القول بان الله تع مراد لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا نبه في اول النمط الثالث ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويلزم المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ادعاء المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشيء غيره ايضا واقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا المتعلق بالارادة بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن يسقط الاعتراضان

اشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان

بالقياس الى البالغين المحتنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد لما ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده

اشارة المستحل توسيط الحق مرجوح من وجه الى الاخر المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحتنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يشربه وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهي طرق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة تتبين للمتامل فيها فمنها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يتصد على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يديه بما يليه سواء كان ما اعلق به يديه مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف نوع من كره مع كونه في صورة الزهاد اعرض عن الخلق بالطبع على اللذات الحسية فانه انما ترك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ في تخصيص ذكر البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجو ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم يعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم

اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري

المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ٭

اشارة اول درجات حركات العارفين الى آخره اعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله سبحانه فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم ولعل مراد الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذكر غيرها مما لا يناسب ما فيه ٭

اشارة

ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ٭

اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة والكلام الرخيم الرقيق يقال رخم صوته اي لينه والسمت الرشيد الهيئة والشمائل الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التقسيم ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكره تارة وبسبب ما يتأدى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افاعيل مختلفة المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة لها الا اذا راضها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما تقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بامره وتنتهي بنهيه كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افاعيل مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله راغبين عن كل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة من داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم ويتدرج من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها هذا ما اقوله في الرياضة ولنرجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد وهو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبيه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فانّ مناسبة السرّ للشيء اللطيف لا يكون الا للطيف
ولطف السرّ عبارة عن تهيّؤه لان يتمثّل فيه الصور العقلية بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية
المهيّجة للشوق والوجد بسهولة ثمّ انّ الشيخ لمّا فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على
الوصول الى كلّ واحد من هذه الاغراض امّا الاوّل فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو
الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقّ كما مرّ وذلك
ظاهر وامّا الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاوّل العبادة المشفوعة بالفكر يعني
المنسوبة الى العارفين وفايدة اقترانها بالفكر انّ العبادة تجعل البدن بكلّيته متابعا للنفس فان
كانت النفس مع ذلك متوجّهة الى جناب الحقّ بالفكر صار الانسان بكلّيته مقبلا على الحقّ
والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عزّ وجلّ فويل للمصلّين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هي انّها ايضا رياضة ما لهمم العارف العابد وقوى
نفسه ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحقّ كما مرّ والثاني الالحان وهي تعين بالذات
وبالعرض ووجه اعانتها بالذات انّ النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتّفقة
والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت لكنّها من موادّ النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في اغراضها الخاصّة بها فتشيّعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها
بالعرض انّها توشّح الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبّهة
لما ينبغي ان تفعل فتغلّبت على القوى الشاغلة ايّاها وطوّعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
اعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وهو ينبّه النفس فانّه ينبّه
النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيّما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل
كونه زكيّا فانّ ذلك كشهادة تؤكّد صدقه ووعظ من لا يتّعظ لا ينجح لانّ فعله يكذّب قوله
والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة
واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانّه قالب افرغ
فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان تكون بنغمة رخيمة فانّ لين الصوت تفيد
النفس هيئة تحدّها نحو السماحة في القبول وشدّته تفيدها هيئة تحدّها نحو الامتناع عن
القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفا من الهيئات
النفسانية والاطبّاء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع
الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت
رشيد اي يكون مؤدّيا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم انّ نفس الكلام الواعظ
يسمّى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع
بالاستدراجات امّا الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاوّل الفكر اللطيف وهو
ان يكون معتدلا في الكمّية والكيفية وفي اوقات يكون فيها الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فانّ كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر
تفيد النفس هيئة تعدّها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم

يعني

المناسبات

انّ العشق الانساني ينقسم الى حقيقي وقد مرّ ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني
والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه
بشمائل المعشوق لانّها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية و
طلب لذّة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط
اعضائه لانّها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاوّل من المجازيين على انّ الثاني ممّا
تقتضيه استيلاء النفس الامّارة وهو معين لها على استخدامها القوّة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا
للفجور والحرص عليه والاوّل بخلاف ذلك وهو يجعل النفس ليّنة شيّقة ذات وجد ورقّة
منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عمّا سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم همّا واحدا و
لذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانّه لا يحتاج الى الاعراض
عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعفّ ومات مات شهيدا

اشارة

ثمّ اذا بلغت به الارادة والرياضة حدّا ما عنّت له خلسات من
اطّلاع نور الحقّ عليه لذيذة كانّها بروق تومض اليه ثمّ تخمد عنه
وهي المسمّاة عندهم اوقاتا وكلّ وقت يكتنفه وجدان اليه ووجد عليه
ثمّ انّه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض

اشارة ثمّ انّه اذا بلغت به الارادة الى حدّ عنّ الشيء
اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير
معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اوّل درجات الوجدان والاتّصال
وهو انّما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد اصطلحوا في تسميته بالوقت قول النبيّ عليه السلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرّب ولا نبيّ مرسل والوجدانان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لانّ الاوّل الحزن
على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته

اشارة

ثمّ انّه ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض فكلّما
لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكّر من امره امرا فغشيه
غاش فيكاد يرى الحقّ في كلّ شيء

اشارة ثمّ ليتوغّل في ذلك حتّى يغشاه في غير الارتياض اي الغرّ اوغل في البلد سار فيها وابعد فيه
وتوغّل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغّل
واللمح الابصار بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى انّ
الاتّصال بجناب القدس اذا صار ملكة له فيعقد يحصل في غير حال الارتياض الذي كان بعد الحصول قبل

اشارة

ولعلّه الى هذا الحدّ تستعلن عليه غواشيه فيزعج هو عن سكينته
فيتنبّه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة

لم يستفزه غاشيه، وهناك التلبيس فيه

اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه الى آخره علي واستعلى بمعنى والسكينة الوقار فاستوفز في قعدته اي تعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم لما اغافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن مجيئه غير متأهبة له فيتهيم عنه دفعة اما اذا توالي واستمر ألف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تأهب لتلقيه لانها متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزازات المذكورة استنكافا عن التراءي بالكمال فلذلك يكتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه

اشارة

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا ثابتا وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا

اشارة ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له الى آخره في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشبهها بالبين اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا وحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر

اشارة

ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما

اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به الى آخره تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك المعنى عليه فيرى جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره

اشارة

ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء

اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر الى آخره وفي بعض النسخ انما تتسنى له اي تتفتح ويتسهل عليه بالسين ومنها السني يحسنه ويسهله

اشارة

ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون

قال عرج عروجا اي ارتقى وعرّج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج هاهنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر

اشارة

فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا

اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة الى آخره يقال درّ اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما فاله من اثر الحق وكان له نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين

اشارة

ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول

اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس الى آخره هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ لا يلحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد فاما هاهنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن الملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم هاهنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى ولما كانت المفارقة من المبدأ الى المقصود على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ابتداء وتوسط وانتهاء وللجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاث الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وغلبته بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث

بزواله عنه الاستغراق مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكّن ذلك حتى يلتبس الشك بحصول بالاثر اللاحصول واستقرار بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى

تنبيه

الالتفات الى ما تنزّه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجّح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص

تنبيه الالتفات الى ما تنزّه عنه شغل الى آخره لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبّه على نقصان جميع درجات السلوك التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزّه عمّا يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزّه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد يؤدّي الى ما به يحترز عنه ثم عقّب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامّارة للنفس المطمئنة لينقاد المطمئنة على افعالها الخاصّة ما عانه الامارة اياها على [illegible] وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي الاعتداد النفس بما يطوّعه فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقّبه بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فاتبع التنبيه على نقصانها بتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بالكمال الذات المبتهج من حيث الذات وان كان ذلك الكمال هو الحق نقيصة وحيرة فانه يقتضي التردد من جانب الجانب وقد يعني بذلك الهداية عن التحيّر فقال والتبجّح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا معاد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهذا الكلام ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم

اشارة

الفصل الثامن في جملة مقامات العارفين من اول السلوك الى منتهى الوصول

العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف

اشارة العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض الى آخره قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية والاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبّر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مرّ ذكرها وقد رتّبها في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح احدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف

وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك للتوجّه الى الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف لما انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبّى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين ان هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها والوجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

اشارة

الفصل التاسع في ان العارف لا يختار العرفان للعرفان بل لمعروف

من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجّة الوصول وهنا لك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احبّ ان يتعرّفها فليتدرّج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

اشارة من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني الى آخره العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبجّح بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول وهي معظمه وهنالك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير عزّ من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الى آخرها فلا تفاوت في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك الى الفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارة موضوعة للمعاني التي يتصورها

اهل اللغة

أهل اللغات ثم من كوشف بها ثم من يتذكر بها ثم من شاهدها تعلّيا وتعلّما، أما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبّر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف المقال عنها غير الخيال لما سنبين في النمط العاشر ومقولات العارفين لو اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يترائى في خيالاتهم امور تحاكي ما شاهدوه محاكاة بعيدة جدا ۵

تنبيه

العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع عنده سواسية اهل للرحمة قد شغلوا بالباطل

قوله العارف هش بش بسام اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة من الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان

اشارة

العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة وهو اهش خلق الله ببهجته

قوله اشارة العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف اقول الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف الطائر والخالجة الجاذبة وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقتلعه من مكانه فانقلع وتاح له الشيء قدّر وفي رواية باح اي ظهر يقال بلح بسره اي اظهر والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاشتغال بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال

تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او تمدد له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعدادها للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا تتغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه. اما عند الوصول واذا انصرف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا يمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ لبس الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة ۵

تنبيه

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله ۵

قوله العارف لا يعنيه التجسس والتحسس الى آخره لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وحيّره اي نسبه الى الهوى وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبجح لعورة احد ولا يتحسس لانا بانه او خائف او عائبه ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معيّر امر الولاة وذلك للشفقة على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره ولذا اعظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا لجهله وهو غير مطابق للمتن

تنبيه

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق

قوله العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت الى الجزم الكريم اما ان يكون منع نفع لا يجب بذله او يكف ضرر لا يجب كفه والاول لا يخلو اما ان يكون بالنفس وهي الشجاعة او بالمال وما عداه فيجمعها وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف

والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذلك علة

تنبيه

العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد اليها في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف هذا في عارف بحسب وقتين

تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر الى آخره يقال تقشف الرجل اذا لم يتعهد الشمس والنفقة فتغير واصابه تقشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع و الترف النعمة لى اطغته ... يتنزل التفل الى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان والسقط الردي من المتاع والارتياد طلب اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى سعدت به ودنت منزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي

تنبيه

العارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف

تنبيه العارف ربما ذهل فيما يصار به اليه الى قوله اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين او الغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين

تنبيه

جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا

واحداً بعد واحد ولذلك فانّ ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفّل عبرة للمحصّل فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه لعلها لا تناسبه وكلّ ميسّر لما خلق له

اشارة جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكلّ وارد الى انّ حريم الشريعة مورد الشاربة واشمأزّ تعنه لى تقبّض تقبّض المذعور والمراد ان قلّة عدد الواصلين الى الحقّ ولم اشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فانّ الناس اعداء ما جهلوا والى انّ هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

اشارة

اذا بلغك انّ عارفاً امسك عن القوت المرزوء له مدّة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة

النمط العاشر في اسرار الآيات يريد ان يبيّن في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكّن من الافعال الشاقّة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك انّ عارفاً امسك عن القوت المرزوء اي المنقوص يقال ما رزأته ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزيّة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلّة المؤنة والتقلّل عنه في المشتهيات الحسّيّة والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي سهّل الفاظك وارفق

تنبيه

تذكّر انّ القوى الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديّة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلّل غنيّة عن البدل فربّما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة لو انقطع مثله في غير حاله بل عشر مدّته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة

يعني تذكّر انّ القوى الطبيعية التي فينا الى آخره الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة امّا بدنيّة كالامراض الحادّة وامّا نفسانيّة كالخوف واعتبار ذلك يدلّ على انّ الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبّه الشيخ على وجود سبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فانّ قيل من الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادّة ومن غيره فرقت ويعان القوى الطبيعية ههنا واجلة لما يشتغل به اعني المواد الرديّة

وفي سائر المواضع غير واجبة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور
قلت الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان تناقض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه

تنبيه

اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قواها البدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية

تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس الى آخره نبّه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكر في النمط الثالث وهو ان كل واحد من البدن والنفس قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا

اشارة

اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولّى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يتحلل الا دون ما يتحلل في حال المرض وكيف لا والمرض الحادّ لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضادّ مسقط للقوة لا يوجد له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحارّ وفقدان المرض المضادّ للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة

اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن الى آخره السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لسكونها عن افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاس بين الامساك العرفاني وبين الامساك المرضي ولم يقس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فمن اعترف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعترف بكون الآخر كذلك ويجوز ان يكون الاحوال النفسانية سببا له واما المرض فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه ومن وجه ان المادة تتصرف الجاذبة فيها والشيخ بيّن ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى المادة

البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسمّاة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسبب بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر كانت الحاجة اشدّ والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضادّ لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى حفظها اشدّ والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك ان اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة

اشارة

لو ابلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة

اشارة لو ابلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا الى آخره هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده

تنبيه

قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حدّ من المُنّة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوته عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منّته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة كما تعنّ عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة

تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله الى آخره المنّة القوة والاستقلال بالشيء النهوض به والمنّة النشاط والارتياح والانتشاء اوائل السكر وعنّ اعترض والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانية فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب او الانتشاء المعتدل تقتضي تزايدها وانما قيّد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه

اعتذار إبالحق أو حمية إلهية أشد مما يعتذر لغيره كما قيل إن قدرته على حركة لا يقدر غيره عليها أمر ممكن ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب إلى علي رضي الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية

إشارة

إذا بلغك أن عارفاً حدّث عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير فصدّق ولا يتعسّرنّ عليك الإيمان به فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة

أشار إلى إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصاب هذه خاصية أخرى من خواص العارفين ادعاها في هذا الفصل وسيبيّنها في ستة عشر فصلاً بعده

إشارة

التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر وأما القياس فاستتبصر فيه من تنبيهات

أشار التجربة والقياس متطابقتان إلى آخره يريد بيان المطلوب على وجه ينتج منه أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد ولا منه مانع إلا ما يمكن أن يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بأمرين أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلقه برؤية النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادئ المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية وأما القياس فعلى ما يجيء بيانه

تنبيه

قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد تنبهت أن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوّحه ضرب

من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقيقيا صار للاجسام السماوية به زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأيي جزئي وآخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او النقشان معا

تنبيه وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي الى آخر القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بينت فيما مر وشرع الشيخ في اعادتها في هذا الفصل فقوله فقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت على ان للاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من ان العلم بالعلة والملزوم يستلزم العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات المرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأيي جزئي وآخر كلي الى الدليل الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وحقيقيا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير ان للافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة في الذهن الانساني ولفظة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر والنظر الموصل الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان

الشيخ لما فرغ عن انكار ما منا اشار الى الاحتجاج من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاغل بالوقت الى الحامل من احد الشاغلين وبقوله او انتفاؤهما معا الى اقتضاء رأيه وفي بعض النسخ او انتفاؤهما معا وهو اظهر لان في العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الدليل الاول او انتفاؤهما معا بحسب الدليل الثاني

اشارة

والنفس لك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولأزيدنّك استبصارا

اشارة والنفس لك ان تنتقش بنقش ذلك العالم الى آخره هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل وذلك لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول

تنبيه

القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض له ضلال آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استملت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به

تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة الى آخره الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير ذلك الا قليلا وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثّل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليدل على احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اهمل العقل آلته التي هي جعل الانجذاب للعقل الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مثلا للعقل نحو الظاهر مبتتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ اضل العقل آلته التي اضلها في طلبه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شاغل آخر وهو عرض من اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما ينبه له شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة التي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ جارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر

تنبيه

الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس لو امكن

تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد الى آخره هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الى بيان على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده

اشارة

قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك قريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة

اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة الى آخره يريد

اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقرير ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يُعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنية من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك التي تنتقش ما تعلق بالخيال والوهم من تلك الصور اولا لاجتماعهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في ح وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين

تنبيه

ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارجي يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال بتزاً ويغصبه منه غصبا وعقلي باطني او وهمي باطني يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة

تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان الى آخره ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لو لا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبّه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذلك انه ينقسم الى مانع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني وكانه يبتز عن المتخيلة ما لها اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المتخيلة والتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان المتخيلة والتخيل عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين

على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح بان الصغير لا يمكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش فكيف يمكن ان يقبل الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد المسامحة بما ذكره من تحصيل مرجح وهو التفات النفس الى احد الجانبين ومنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر

اشارة

النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يتجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى اي الجذب لافتقاد الشيء عليه فانها لو لا استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة

اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا الى آخره يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين وكلاهما يبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للاعضاء فتنجذب النفس اليها لشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فتلوح الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا

اشارة

واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين

اشارة اذا استولت على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس الى الجهة معنا. ظاهر وعن اي العاقل وجود البرسام المرضي التي هذه الصفة تكون اقل الوجود ومع ذلك الى اخر الشاغلين

تنبيه

انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن الجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس ولذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى

تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل اقول الى آخره لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ومن اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفس بحسبها غير متناهية. قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل و في بعض النسخ كان انفعالها عن الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة وانفعال النفس عن محاكاة المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فلذلك الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الجانبين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن الجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كانت بالعكس ولذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما شغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة كي لا تجذبها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يعينها اليها اقوى

تنبيه

ولذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة للتخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك

تنبيه لذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل الى آخره يمكن للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس فجاة وتتاح لها والتزحزح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة لاتصالها بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء كلي من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يمكن في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض او تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية ولذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد الامرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه لا يستلزم فلذلك كان لو دام امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك

إشارة

ولذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد تفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا مستقر الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة

اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة الى آخره مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا

ومثال الاستيلاء الاول وان اتفق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الناسيين تخيلهم المنخرط الضعيف ونفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية مما اولي واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فرط مقال منتهب به لي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل الاحوال الرتبة وفي يحصل للشيخ في اجل الاحوال الرتبة وهو ما يعبر بمشاهدة وجه الله الكريم واستماعه كلامه من غير واسطة

تنبيه

ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يتجه بها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبطه هذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس واما لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك

تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها الى اخره محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل بما يضادها ومحاكاتها الهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى ومستليا للحدود الوسطى يحتمل ان الظهر بما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى من القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرها مثل تقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يتجها لي تقلها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط الى ان لا تضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما تريد وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرياضات تعلقهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد الى الالتفات

بعينا وشمالا وعن التردد في الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عن مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في التخيل مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي

اشارة

فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك في النوم هذه الآثار فقط بل وفيما يشابهه من احوال اليقظان فربما انضبط كذلك في ذلك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان يحلل بالعكس فتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما اقتنص ما الصلة من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل

اشارة فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة الى آخره للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر بذكر ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تذهل عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل وللخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك

تذنيب

فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صريحا او حلما لا يحتاج الى تأويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته

وتوالیه احتاج الی احدهما وذلک یختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحی الی التاویل والحلم الی التعبیر

تذنیب فما کان من الآثار التی فیه الکلام مضبوطا الی حد الصراح الخالص وانما یختلف التاویل والتعبیر بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخیلی لا یفتقر الی تناسب حقیقی انما یکفی فیه تناسب ظنی او وهمی وذلک یختلف بالقیاس الی کل شخص ویختلف ایضا بالقیاس الی شخص واحد فی وقتین او بحسب عادتین وباقی الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلین المتقدمین وتم الکلام فی هذا المطلوب

اشارة

انه قد یستعین بعض الطبائع بافعال تعرض منها للحس حیرة وللخیال وقفة فتستعد القوة المتلقیة للغیب تلقیا صالحا وقد یوجه الوهم الی غرض بعینه فیتخصص بذلک قبوله مثل ما یؤثر عن قوم من الترک انهم اذا فزعوا الی کاهنهم فی تقدمة معرفة فزع هو الی شد حثیث جدا فلا یزال یلهث فیه حتی یکاد یغشی علیه ثم ینطق بما یخیل الیه والمستمعة یضبطون ما یلفظه حفظا حتی یبنوا علیه تدبیرا ومثل ما یشغل بعض من یستنطق فی هذا المعنی بتامل شیء شفاف مرعش للبصر برجرجة او مدهش بشفیفه ومثل ما یشغل بتامل لطخ من سواد براق او باشیاء تترقرق او باشیاء تموج فان جمیع ذلک مما یشغل الحس بضرب من التحیر ومما یحرک الخیال تحریکا محیرا کانه اختیار لا طبیعی وفی حیرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذکورة واکثر ما یؤثر هذا فی طباع من هو بطباعه الی الدهش اقرب وبقبول الاحادیث المختلطة اجدر کالبله من الصبیان وربما اعان علی ذلک الاسهاب فی الکلام المخلط والایهام لمسیس الجن وکل ما فیه تحییر وتدهیش ولها الشدید توکل الوهم بذلک الطلب لم یلبث ان یعرض ذلک الاتصال فتارة یکون لمحان الغیب ضربا من ظن قوی وتارة یکون شبیها بخطاب من جنی او هتاف من غائب وتارة یکون مع تراءٍ من شیء للبصر مکافحة حتی یشاهد صورة الغیب مشاهدة

اشارة انه قد یستعین بعض الطبائع بافعال تعرض منها للحس حیرة وللخیال وقفة الی الجزم ... والشد الحثیث العدو السریع ویلهث ... لسانه من التعب او العطش وکذلک الرجل ... والرعشة ...

والرجرجة الاضطراب والدهش التحیر واذهشه ای حیره وتترقرق ای تتلألأ وتلمع وتموج ای تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اکثار الکلام والمسیس المس یقال للذی به مس من جنون ممسوس والتوکل اظهار العجز والاعتماد علی الغیر وفلان یکالح الامور ای یباشرها بنفسه واما الاشیاء التی ذکرها مما یشغل تاملها من یستنطق فی تقدمة معرفة فالشیء الشفاف المرعش للبصر برجرجته یکون کالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادیر بحیال شعاع الشمس او الشعلة القویة المستقیمة والمدهش للبصر بشفیفه یکون کالبلور الصافی المستدیر واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالعفص حتی یصیر اسود براقا ویقابل به الشیء المضیء کالسراج فانه یحیر الناظر الیه والاشیاء التی تترقرق فکالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحیال الشمس او الشعلة والاشیاء التی تموج فکالماء الذی یتموج شدیدا فی اناء او غیره بالحاح النفخ او الریح علیه او الغلیان الشدید وما اشبهه وباقی الکلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ایراد الاستشهاد للبیان المذکور فیما مضی من الفصول باجرائه مجری الامور الطبیعیة

تنبیه

اعلم ان هذه الاشیاء لیس سبیل القول بها والشهادة لها انما هی ظنون امکانیة صیر الیها من امور عقلیة فقط وان کان ذلک امرا معتمدا لو کان ولکنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبی الاستبصار ان یعرض لهم هذه الاسباب فی انفسهم او یشاهدوها مرارا متوالیة فی غیرهم حتی یکون ذلک تجربة فی اثبات امر عجیب له کون وصحة وداعیا الی طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة به واطمأنت النفس الی وجود تلک الاسباب وخضع لها الوهم فلم یعارض العقل فیما یربأ به منها وذلک من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انی لو اقتصصت جزئیات هذا الباب فیما شاهدناه وفیما حکاه من صدقناه لطال الکلام ومن لم یصدق الجملة هان علیه ان لا یصدق ایضا التفصیل

اعلم ان هذه الاشیاء لیس سبیل القول بها والشهادة لها الی آخره یقال ربأت القوم ربأ ای رقبتهم وذلک اذا کنت لهم طلیعة فوق شرف وهذه استعارة لطیفة للعقل المطلع علی الغیب بالقیاس الی سائر القوی وباقی الفصل ظاهر وهذا آخر کلامه فی کیفیة الاخبار عن الغیب

تذنیب

ولعلک قد یبلغک عن العارفین اخبار تکاد تاتی بقلب العادة فتبادر الی التکذیب وذلک مثل ما یقال ان عارفا استسقی للناس فسقوا او استشفی فشفوا او دعا علیهم فخسف بهم وزلزلوا او هلکوا

بوجه آخر أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان أو السيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فإن لأمثال هذه أشياء أسبابا في أسرار الطبيعة وربما يتأتى لي أن أقتص بعضها عليك

تنبيه ولعلك قد بلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة الى الخرم لما دفع عن هذه الروايات لتلك المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الأولياء والأبدال مبنية على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة وقد ذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه وإنما قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات ومن غيرها ما يناسب هذا الموضع

تذكرة وتنبيه

أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت أن تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها إياه بالجوهر حتى إن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويبلغ أوهام الناس تغيير مزاج تدريجا أو دفعة وابتداء أمراض أو إفاقة منها فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ جميع ما عددته إذ مبادئها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن أن تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر تنفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكرن أن يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لا سيما إذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها

تذكرة وتنبيه أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن الى آخره الذي ذكره في هذا الفصل لتبيين أحد شيئين أحدهما أن النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر أن هيئة الاعتقادات الحاصلة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك أمثلة منها أن توهم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض والثاني أن توهم الإنسان فيتغير مزاجه إما على التدريج أو بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه

ويصفر ويصفق وقد يبلغ هذا التغيير حدا يأخذ البدن المريض بسببه في الإفاقة الى برء وانتعاش يقال فرق المريض من مرضه وأفرق إذا أقبل

وأما التنبيه فهو أن تعلم من هذا أنه ليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الأجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر أيضا في أجسام العالم بمبادئ جميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أعني تحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال خصوصا في جسم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة إياه أو إشفاق على بدنه عليه فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز عن النفس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضي شيئا إلا وهو موجود فيها أو لها ولو كان بالأثر فينبغي أن يتذكر أنه ليس كل مسخن حار فإن الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد بارد فإن صورة الماء مبردة وليست ببارد إنما البارد مادته القابلة لتأثيرها فإذن لا تستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي جردت يقال شحذت السكين إذا حددته والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثيرا أعظم من تأثير الوهم وأيضا التخيلات التي لأجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بأحوال القوى الجسمانية موجبة للتغيرات بناء على تجويز أن يكون لبعض الأمزجة قوة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال به على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوة فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة وإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل وأقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول النفس لا تدرك الجزئيات أصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيل بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وأيضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ أن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها وأنه لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعاوي المذكورة

إشارة

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي الذي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية شخصيتها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار

إشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي الى آخره لما بينت وجود قوة

لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى
علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين المشخّص وبه
ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او ربما بالكسب فان
لم يتسامح هذا الغير يعنى بكلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى
منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى يصير
النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل
الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده
متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شىء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة واكول
ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع ذلك
مع وضوحه مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه ٥

اشارة

فالذى يتفق له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا
لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده
تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ
الاقصى والذى يتفق له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو
الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا
يلحق شأو الازكياء فيه ٥

اشارة فالذى يتفق له هذه فى جبلة النفس الى اخره الغلواء الغلو والشأو الغاية لى الحد
والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك
الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذى يقابله ٥

اشارة

الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ
فيه من هذا القبيل حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيته
وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا او مرسل
جزء او منفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصّلناه استسقط هذا
الشرط عن درجة الاعتبار ٥

اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل الى اخره النهك
النقصان من المرض وما شبهه يقال نهكه فلان اى دنفه ضنى ونهكته الحمى اى اضنته ومن
نهر اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا
القبيل لانها مما لم يحكم بوجوده بل هى واشباهها من الامور الظنية والتاثير فى الاجسام بالملاقاة
لتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء لتبريد الارض والماء كما
يعلو منها من الهواء وبانفاذ الكيفية فى الواسطة لتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس
سطح الارض على مقتضى الراى الصحيح ٥

تنبيه

ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى
ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها
وبين امزجة الاجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها
وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية
مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول
بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى
والطلسمات من قبيل القسم الثالث

تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مباد ثلثة الى اخره
لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية جاء فان
يتبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة
فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم
يكون مبدأه الاجرام السماوية وهى وحدها لا تكون سببا لحادث ارضى ما لم ينضم اليها قابل
مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية
باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام
الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات
وكذلك فى الطلسمات ٥

نصيحة

اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل
شىء فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك جليته
دون الخرق فى تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام
بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن
استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان
ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة عجائب وللقوى
العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ٥

نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة الى اخره التكيس
الذى عرض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق يقابل الرفق وسرحت
الماشية اى ارسلتها واهملتها وذاد اى طرد والغرض من هذه النصيحة النهى عن مذاهب
المتفلسفة الذين يرون انكار ما لم يحيطوا به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد
طرفى الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب
فى مثل هذا المقام التوقف ثم حتم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة
ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب ٥

خاتمة ووصية

ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم وصنته عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسئلك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله تع وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا

خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات الى اخره يقال مخضت اللبن لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الشيء امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراءة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحدون الذين لحدوا عنه وعدلوا والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ودوثق يثوق بالكسر فيهما وتتسرع اي تبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتأسى به اي تعزى به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء لهم اعتبار عتابهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لغيرها من اضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون المستغنون عن التعلم نبقى ههنا ستة فرق فالشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها على خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم لما العرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما

٢٢٨

بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوساوس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ونقلا حسب ذلك وختم به وصيته وهو اخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعقد الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن ينتهي اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد

ومنه المبدأ واليه المعاد

يقول الفقير الى الله الغني بالله النخجواني محمد بن عمر بن محمود

النيسابوري جعل الله تع يومه خيرا من امسه وخلصه من اسر نفسه انها نجمت في خراسان بؤبؤها فتنة ثم لتذاوب عساكر الترك وتشاجر امراء المغول فنجم منهم خميس عرمرم على نيسابور صبيحة الجمعة الحادي عشرة ليلة خلت من ربيع الاخر سنة تسعين وستمائة فاردتهت منهم فرائص سكانها وارتعاش العسلوج والورق الا من احسن الى من يحوم بهم امرا الوثيق على الازق فاحاطوا بها احاطة الهالة بالقمر والاكمام بالثمر فانشاؤا يغيرون على اهلها ويقتلون ويسلبون في جبلها وسهلها فلم يزل عز او نو سند اذراه وكم من امراء مساعيها اسيرا يخرب ولا الديار نيف كلها وبدلوا فيها القحط والمجل ولكن بادت عما ارفتنتهم شكر الله مع اهل الكورة نفسها بالجل ولله در الفارسي المجيد اذ قال نوح ار بهر دسال طوفانی دید من نوح نیم هزار طوفان دیدیم فلما نجي من مكايدهم العظمى ووقعتهم الكبرى نشاهد يوما يفر بعض المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه لكل امرء منهم يومئذ شان يغنيه ومن يهد الله في الدنيا والاخرة وعذبهم عذابا لا يعذب به احد في الساهرة فلما لم اصر حمد الله من هؤلاء الاجساد الى التسلي وكان ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قلت للجبان مكيدة هؤلاء الملاعين وفتنة اتولع بذلك الشياطين ما خطئنا اقامة واسباب واقادم وبوادر والجزا بالقتل احدر فذلك في سبيل الله انبل واكبر واخرى بحيلة العقل معها واصابه للنفس عنها فانها ان تعلقت لمورد حتم وان عملت لمصدر عزم ونوال اشغل النفس للعبادات بالتكرني المعقولات وذودها عن رؤية تلك الواقعات في التفات مثل تلك الخرافات ان العالم الملكي يشوشه طيران الذباب في الهواء فضلا عن حفيف جناحي عقاب الداهية الدهياء فاخترت تتميق شرح الاشارات والتنبيهات فلما شرعت فيه رايته منهي في العذوبة والسلاسة فلما ظاهره انيق وباطنه عميق وفي العلو والمتانة طود شامخا عالي الشناعيف والقنابد منيع الشماريخ والقلات تستجعث ومنشئها صدى الى فرك عن الصفا به جو جوت بحر العقل والمطا مما لطسهل الارض تمامها لم يكدح الصفا به كدحة وما ازداد على طيمنها الا فرحة ففرحه فمونث عوقها اخرنيان بنظر وحيوان لهفان ينصر فاتيت لي فهم التميم والفراغ غير مستجيب في حتم امره ما عجبا وان كنت كدت لي نبا فلم مثلها فاذنتها وهي تصفر وتعرض لي ما ملها من عجائب تخلص منها وتنطق فان انساني حلم الله لي راحل ولم نجل قضاه دعوني راحل فاكر عليها من خاطري فكري

دعلجًا ولبابه وأستبدد من خلف جمالها دررها بتصحيحها الباته طفل النوعل الربعاء لعشر
الليال بقين من جمادى الاولى سنة ثمانين وستمائة والحمد لله اولاً واخراً
وظاهراً وباطناً والصلوة والسلام على النفوس القدسية
والارواح الفاضلة الكاملة خصوصًا على
نبينا المصطفى محمد سيد الورى
وعلى آله مصابيح
الدجى

جلس عن حكى ان رجلاً جاء الى ثاوفرسطس ليناظره في مسألة فاشترط ثاوفرسطس عليه عشرة اشياء قبل المناظرة
فقال لا تغضب ولا تشغب ولا تعجب ولا تضحك ولا تتعجل ولا تجعل الدعوى دليلك ولا يكن غرضنا في الاخبار الغلبة
وان نجعنا على العقول انفسنا للتعارف وليكن ترك التكلم الغلبة غايتنا ولا تقبل على غيري وانا اكلمك

فقسام الحجاز ايا

طوبيقا	انولوطيقي	انولوطيقا	باريرمينياس	قاطيغورياس	ايساغوجي
الجدل	البرهان	القياس	العبارة	المقولات	المدخل
			ابوطيقي	ريطوريقي	سوفسطيقي
			الشعر	الخطابة	المغالطة

كل شيئين يتعلق احدهما بالآخر بحيث يكون عبر الاشارة الحسية الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا فلا بد
ان يكون احدهما حالاً والآخر محلاً ثم المحل ان يخلو من ان يتحصل جوانب الحال عنه بعد الحلول او لم يتحصل فان كان الاول
سمي المحل مادة وهيولى والحال صورة كصورة الانسانية تحل في النطفة وان كان الثاني سمي المحل موضوعا والحال
عرضا كالحلول السواد في الجسم مثلا ومن هذا تبين ان الموضوع اخص من المحل ثم هو اعم من المحل فقولنا الجوهر
موجود لا في موضوع اعم من قولنا لا في محل ثم الموجود الذي لا في موضوع لا يخلو من ان يكون في محل او لا فان كان
في الصورة وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون نفس المحل او لم يكن فان كان فهو الهيولى وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون
مركبا من الحال والمحل او لم يكن فان كان فهو الجسم وان لم يكن فلا يخلو من ان يكون مدبرا للفعل عنه بواسطة الآلة الجسمانية
او لم يكن فان كان فهو النفس وان لم يكن فهو العقل هذا هو التقسيم الجامع لجميع الجواهر عند الفلاسفة

ابوالحسن اسب

ای رای مکانش مشتری ظلم	خسرو دو دست الخوشا
ای کرده که بهار عدلش	آلان جهان را اما شاد
در دولت او کراست تنان	کان ولت هست حادثا
جبا که نمود هرچه بینی	دیده ما همه جسنوا
باد اهمه سال شاد است	آب جبه اهل سادا
گر خواهد ملتقف نا باخ	گو فضل عنایه جسلا
گر بیمنی از الحی واجب	ما کرد دل نمی نسوا
اباولی نمی نفستم	ما اخر سالی ادیسرا
والمه مشهور نه قابان تام	مغتنم هر سرا نه سوا

من امالی شارح الکتاب نصیر الحق والملة والدین جعل الله شراه اطیب
من نسیم الاسحار وروایح الریاض غب القطار

کل ما یکون فی شیء ما بالقوة ثم یخرج منه الی الفعل فان کان خروجه الی الفعل الذی بذلک الشیء من الی خروجه و تحصله
منه من تلک الجهة کمال له ثم ان الکمال ینقسم الی اول وثان وذلک باعتبارین اولهما ان یکون الشیء الذی یخرج
من القوة الی الفعل لا یکون من شأنه ان یکون یخرج بتمامه دفعة بل یتم ما یخرج فیه الی الفعل قبل خروج تمامه
کمالا اول وتمامه الذی یتوقع ویحصل بعد تقدیر خروجه الی الفعل کمالا ثانیا وبهذا الاعتبار یعرف
الحرکة بانها کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة وثانیهما ان یکون الشیء الذی یخرج الی الفعل یکون من شأنه ان
یخرج بتمامه دفعة فان کان حصوله لذلک الشیء یجعله نوعا غیر ما کان قبل الحصول یسمی کمالا اول وما یصدر
عنه بعد تنوعه من حیث هو ذلک النوع یسمی کمالا ثانیا وبهذا الاعتبار یعرف النفس بانها کمال اول
لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة والصور التی تحصل للمرکبات وتجعلها انواعا ویمکن ان یزول عنها الی
بدل کصور المعادنیات والنباتیات والحیوانات لا کصور العناصر تسمی صورا کمالیة تمت

ومن اماليه برّد الله مضجعه في ضرورة الموت

الموت ضروري امره والوجه فيه ان السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو ان البدل الذي يورد الغاذية
ولم يكن كافيا في قيامه بدلا عما يتحلل فاضلا على الكفاية بحسب الكمية لكنه غير كاف بحسب الكيفية وبيان ذلك ان
الرطوبة الغريزية الاصلية انما تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء اولا ثم في اوعية المني ثانيا ثم في
الارحام ثالثا والتي يوردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج الا في الاولى من الحيزين فلم يكمل امتزاجها ولم
تصل الى المرتبة المبدل عنها فلم يقم مقامها كما يجب بل صار نقصها انقص من قوة الاولى وكان يكفي ان يقوي بيت
يراد وايرد بدلها وما دامت الكيفية الاولى الاصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة
الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج اكثر مما يتحلل فيتم الممتزج ثم لا يزال تنكسر
السورة لظهور الكيفية الثانية وتقف الحرارة الغريزية وما تقف على ان تورد اكثر مما يتحلل واذا غلبت
الثانية انحط الممتزج ويدوم وضعف الحرارة الغريزية الى ان لا يستولي صلاح الكيفية الاولى فيتبع الموت
ضرورة وظهر من ذلك ان الرطوبة الغريزية الاصلية من اول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية وذلك هو
السبب الموجب لفساد الممتزج لا غير فحصل المرام والله اعلم

ومن اماليه طيب الله ثراه نقلا عن استاده فريد الملة والدين
المعروف بداماد النيسابوري جعل الله الجنة مثواه

لا چیزی هست واجبی هست کل چیزی هست پس واجبی هست بیانش هرچه هست هستی او یا از غیر اوست یا نه
از غیر اوست وهرچه هستی او از غیر اوست بتنهایی هست نباشد وهرچه هست نباشد هستی دهنده غیر
خود نتواند بود پس اگر همه چیزها چنین باشند هرچه هست نبود وچون چیزی هست چیزی باشد که هستی او
از غیر او نبود واو واجب خوانند پس واجبی هست وبباید که این واجب واحد باشد از جهت آنکه اگر زیاده
از واحد بود همه در واجبی یکسان باشند ودر آنکه آن این نبود واین آن نبود یکسان نباشند پس در هر یکی دو
چیز بود یکی واجبی که در همه هست ویکی آنچ خاص اوست وهرچه مولف از دو چیز بود بی هر یکی از آن
دو چیز هست نتواند بود وهر یکی از آن دو او نیست پس غیر او بود پس مرکب از دو چیز مولف بود بی غیر هست
نتواند بود وهرچه بی غیر هست نبود واجب نباشد پس اگر واجب زیادت از یکی بود واجب نبود و واجب هست
پس یکی بیش نباشد آنگه گوییم هرچه جز آن یک واجب باشد همه محدث بود از جهت آنکه هرچه جز آن
یک واجب است هستی او از غیر است و هر چیز که چیزی را هستی دهد باید که آن چیز موجود نباشد و بعد وجود
چه ایجاد موجود محال باشد وهرچه موجود شود پس موجود نبود او را محدث خوانند پس هرچه جز یک واجب است
بود محدث باشد

الاول انکس که بداند وبداند که بداند بیوسته تواضع کند و کبر بماند — ومخربه بالمعروف وهو طباعه
والکس که نداند و بداند که نداند او خود شتر لنگ زمنزل جهالت برهاند — کمغزی الجیبا بالهطل والمکر بالنفح
الرابع وانکس که نداند و نداند که نداند تو مرده شماردش که کمیش زنده نخواند — وغارد فی الحجه الکعبا فاطنی لکن
الثالث وانکس که بداند و نداند که بداند بیدار کنیدش وره که تا خفته نماند — ستطلعان علی مجرای الوشاح معا
الثانی وانکس که نداند و برانست که داند در جهل مرکب ابد الدهر بماند — یشین بها ما یقال له کلتا لولتین دا کملا
الخامس لیکن بعراق این نه شهر بیست معظم ازانهمه دل خرها بندو او همه نداند — العبد فی التذبیر من جانب
لابن المعتز قد بیّنت ما خضبت بیاض شعری — وجائز ان یعود لی الشباب — ویجعل المقدر من جانب
ولکنّی خشیت یراد منّی — عقول ذوی المشیب فلا تصاب

هال وحال وسال وفا الصلو بنیل وبخت — لین لعرون الماضیه — ترکوا المنازل خاویه
بادت ابلد کتبیا ای برقرار و بر دوام — جمعوا الکنوز بجهدهم — ترکوا الکنوز کما هیه
مال وانو جال بیکو سال الفتح فال خوب — انظر الیهم هل تری — من دا وهم من باقیه
اصل ثابت بنیل باقی تخت عال بخت ولم — ولا تبقی لدا وسه — فیها عظام بالیه

للخیام عمر
قد مضی للسکر وصومی فی الخمیس — طاب یا بدر السلاف الخندریس
وادر ما بین احولب غدوه — سقوا فی الفردوس فیها والدبیس
کنت فی عهد الصبی نجم التقی — فتراه فی الیوم ینتن الشخیص

من فوائد السعید المرحوم نصیر الملة والحق المعروف بالحکیم للشیرازی وهو من مختلفی نصیر الملة والدین محمد بن محمد الطوسی برد الله مضجعه

بیان کلام الشیخ ان یقال ان القسم الثانی وهو لان یکون بعد تلک الصیر ورة احدهما فیه موجود وذلک لان المعدوم على هذا التقدیر اما ان یکون المستقر الذی کان موجودا او الثانی الذی صار الاول ایاه على تقدیر صحة ذلک فان کان الاول فقد بطل الذی کان موجودا وحدث شی اخر فلم یصر الاول ثانیا وان کان الثانی فلم یحدث الذی ادعى ان الاول صار ایاه فلم یصر الاول ثانیا ایضا فقد بطل القسم الثانی على تقدیریه جمیعا فعلى هذا قوله اولم یحدث لیس بمعطوف على حدث بل على بطل ای بطل الذی کان موجودا على تقدیر ان یکون ذلک الغیر الموجود هو الثانی الذی صار المستقر ایاه بزعمه فقوله ان کان لنقض ثانیا الی ان کان المعدوم ثانیا وقال بالنقض لانه البعد وکل هذا واضح سهل الفهم من کلامه ویدل علیه انه فی بعض النسخ فقد بطل الذی کان موجودا قبل الا انه بحسب النسخ المشهورة فیه خللان لفظیان احدهما انه اقام قبل مقام المتقدم او الاول وثانیهما ان ایاه فی قوله ومصیر له ایاه لیس فی موضعه فانک اذا قلت صار الطین خزفا فالخزف مصیر له ومصیّر ایاه والطین صائر ایاه او مصیّر ایاه ومع ذلک فلها تاویل ولیت ما قررته لک ارجح فلیس فیه شی عن الخللین وفیه نوع اخر من الخلل احدهما انه لو کان کما قرر لکان حدث شی اخر بغیر واو وهو اوضح والثانی ان عدوله عن لفظة کونه الی لفظة ان کان لاستناد بطل الیه نابی عن الطبع یدرکه المنصف وانما الشان فیه اهمال احد التقدیرین وهو خلاف الاصل والراجح انه کان یجب ان یقول وصار هو ایاه او مصیر ایاه لان ان فاعلا مستکنا فیه راجعا الی الاول

فی قوله لو ان الاول فانه فی ذکر ما بمثابة الطین لا فی ذکر ما بمثابة الخزف فان قال یقول او مصیر له ایاه کما سبق تقریر ما کوله بـ ... ان الشیخ قال فصار ولحد الاخر وهذا دلیل على ان قوله شیا یصیر شیا اخرا ایضا لیس من باب التفعیل فلا اصل ومصیر او وصار له کما تم بیانه هذا وقد نسب الامام الى التحیر وفاقا بقوله فانه الى ان الدهر وهو احق بان یخشی والله اعلم واحکم بالصواب ۞

اضحان ورد اکرم تنلبی عن بست — تجود لی بوصالکم والا بیست

ان الزمان لمانح للاَرذل   تبع النفيسة للأخس الارذل
وغير تقنع يا مرالناس الفتى طبيب يداوي الناس وهو مريض
ما تطلق الدبابة الورق من اجل الادبرة دون الباب ابو لبا

هذا الفصل من كلام الشيخ الرئيس ابي علي بن عبد الله بن سينا
برد الله ضجعه

اما بعد فان من شمر عن ساق الجد للبلوغ الى مرتبة الواصلين فليعتصم بسلاح ذكر الله الذي هو حبس النفس وايقاظ القلب عن سِنة الغافلين وتولود بالتكلم على الذكر استغلاصا لنية الذكر عن عادة الذاهلين ويتسلط الذكر على الفكر لاذابة تخيل الواردين ويتبرأ عن حول الذكر وقوة الفكر بالانابة الى رب العالمين و كل ذلك داخل في قوله تع والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وخلاصة من نسيان الخلق بالاستغراق في ذكر الله الا ان الذكر يخلص عن النسيان مع انتشار الحواس في مواطها فلم تزعها ولا يصفو الذكر مع مواجس النفس فيجب حفظها ولا يدوم مع الصفاء الى حديث النفس فيتعين مراقبتها ولا يشتاق الى الذكر والسر ملتفت الى غير المذكور فيتحتم نقضه فاذا حضرت هذه الشرائط في الذكر برهة من الزمان نبت الذكر في السر وبرزت عروقه في القلب وطلعت اغصانه في الغيب واثمرت المعارف في كل عرق وغصن في اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وفاء بقوله لنهدينهم سبلنا وهذا محل الكفاية وموضع النصرة والرعاية خرج العبد عن حراسته ووقع في حرز الله وحفظه لقوله وان الله لمع المحسنين فينبغي ان تفتتح الامر بذكر اللسان على سبيل الحرمة ومن مجاهدته فتفتح له القلب بالذكر ومراقبة القلب مجاهدته ثم يفتح الاستغراق في الذكر والتطلع الى تجلي المذكور مجاهدته ثم تجلي المذكور والمراقبة لما يبدو من فيضه واحسانه مجاهدته وكل مجاهدة تتمر نتيجة في جنبها نوع من المشاهدة وفقنا الله لكل ذلك حتى نبلغ منزل السكينة
بمنه وجوده

مويد الملك ابو اسمعيل الطغرائي

ذكرتكم عند الزلال على الظما فلم انتفع من شربه ببلال
وحدثت نفسي بالاماني ضلة ولم تحدث النفس غير ضلال
اوا عدها قرب اللقاء ودونه مواعيد دهر مولع بمطال
يمثل بعيني الركب من حوارضكم من جعبتي عيسا قيدت بكلال
اطارحهم حب الحديث وهزله واحسبهم عن سيرهم بمقال
اسائل عنكم ان الحبت وانما اريكم من بينهم يسوق الى
وعنه ما سر السؤال ووجهه لساني كلم حتى يتم بحالي
ولطوى على ما تعلمون جوانحي واظهر للعذال انى سال
فلا والذي عافاكم وابتلى بكم فوادي ما اجتاز السلو ببالي

ربما انتفع الفتى بعدوه ... [illegible]

٢٠٤١

خذ كذا الاشعري حنفي وذاك من احمد المذاهب لي
صلني ما زلت شافعي ابدا يا مالكي كيف حرمة حنفي
قال المعري
والكل كالماء يبدو لي صافي مع الصفاء وتكدره مع الكدر
من رحمة العلامة شمس الدين الكيشي رحمه الله

مو
هذا المجلد من اوله الى اخره خط افضل المتقدمين
والكمل المتاخرين استاد البشر الحبر المحقق مولانا قطب الملة
والدين محمود الشيرازي الدارني مد ظله

قال صاحب الصحاح المتراس ... والدخل ...

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفر لهم ويدخلهم الجنة لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشد من ذلك العجب العجب وقال عليه السلام مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان المؤمن في جحر فارة لقيض الله فيه من يؤذيه لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء وقال عليه السلام لو انكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا وقال عليه السلام افضل الجهاد كلمة حق عند امير جائر

وقال النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى ما ترددت في شي انا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المومن يكره الموت واكره مساءته ولا بد له منه وقال تع انا عند ظن عبدي وانا مع عبدي اذا ذكرني وقال تع وجبت محبتي للمتحابين في والمتجالسين في والمتباذلين في والمتزاورين في وقال لا اله الا الله حصني لمن دخله امن عذابي وقال تع ما تقرب الي عبدي المومن بمثل الزهد في الدنيا ولا تعبد لي بمثل اداء ما افترضته عليه وقال تع اشتد غضبي على من ظلم من لا يجد له ناصرا غيري

تمت ...

من حواشي التجريد للسيد كرم الله حاله وقلبه تراه وجعل الجنة مثوى

واعلم ان هذه المباحث التي اوردها الشارح في كون الوجود عين الواجب او زائدا عليه من الكلمات الدائرة على السن القوم في هذا المقام وههنا مقالة اخرى قد اثرنا فيما سبق انها مما لا يدركها الا اولوا الابصار والالباب الذين حفوا الحكمة بالغة وفصل الخطاب ولتفصلها ههنا نقدر ما يفي به فهو العزيز ويحيط به دائرة التحرير فنقول وبالله التوفيق كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا وكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو موجود الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للامكان الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون بعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته من غير كونه عارضا لغيره ويكون الواجب هو الوجود المطلق اعني المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور وجود الوجود للماهيات الممكنة فليس كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته

ولكن

وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على مبانيها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا وان لا يعلمه الا الراسخون في العلم فان قلت الذي يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف لا يعتبر معنى لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا ما اشتهر في السنة الاقوام مما به الاوهام نعم يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره موجد ممكن قطعا لا المحتاج في كونه موجودا الى غير هو وجوده ويندفع بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته لما غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو ابعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره فان قلت فماذا تقول

فمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر قلت قد سلف منا كلام في ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له والله المستعان وعليه التكلان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على نواله والصلوة على نبيه محمد وآله قال النبي عليه الصلوة والسلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة فقيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الاشاعرة اجمع السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على ان العالم حادث كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن وانه قابل للفناء وعلى ان النظر في معرفة الله تعالى واجب به تحصل المعرفة ولا حاجة الى المعلم وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال واجب الوجود لذاته ممتنع عليه العدم لذاته لا خالق سواه متصف بجميع صفات الكمال فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات متكلم حي سميع بصير وهو منزه عن جميع صفات النقص لا شبه له ولا ند ولا ضد ولا شريك ولا ظهير ولا يحل في غيره ولا يقوم بذاته حادث ولا يتحد بغيره وليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا في حيز وجهة ولا يشار اليه هنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب والله يرى للمؤمنين يوم القيامة من غير موازاة ومقابلة وجهة ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته ولا برضاه غني لا يحتاج الى شيء ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والاصلح والعوض على الالام ولا الثواب والعقاب ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا قبيح منه ولا ينسب اليه ظلم فيما يفعل او يحكم الى جور وظلم يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله ولا يخلو عن الحكمة فيما خلق وأمر تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه فليس للعقل في حسن الاشياء وقبحها حكم الله تعالى وكون الفعل سببا للثواب والعقاب حكم الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وليس للفعل صفة حقيقية باعتبارها حسن او قبح ولو عكس الامر لكان كذلك بالعكس وهو غير متبعض ولا متجزئ ولا حد له ولا نهاية صفاته واحدة بالذات غير متناهية بحسب التعلق فما وجد من مقدوراته قليل من كثير بل لا نسبة بينهما ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ولله ملائكة ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع منهم جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل لكل منهم مقام معلوم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المقروء بالالسن والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة واسماؤه توقيفية لا يجوز اطلاق شيء عليه لم يرد به اذن الشارع والمعاد حق بحشر الاجساد واحياؤها

وإعادة فيها الارواح وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وتخليد اهل الجنة في الجنة وتخليد اهل النار في النار ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار بل يخرج الى الجنة اخرا والعفو جائز والشفاعة حق لمن اذن له الرحمن وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته وهو مستشفع منهم وعذاب القبر وسؤال المنكر والنكير حق وبعثة الرسل بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق ومحمد خاتم الانبياء لا نبي بعده والانبياء معصومون من الكبائر وهم افضل من الملائكة العلوية واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة وكرامات الاولياء حق يكرم بها من يشاء من عباده ويختص برحمته من يريد والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثبتت امامته بالاجماع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ومعنى كون الافضل انه اكثر ثوابا عند الله بالكسب من الخير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر المختار العليم او شرك او انكار النبوة او ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او امر مجمع عليه قطعا كاستحلال المحرمات واما غيره فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم والتوبة واجبة وهي مقبولة لطفا من الله تعالى والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان واجبا فواجب وان كان مندوبا فمندوب وشرطه ان لا يؤدي الى الفتنة وان يظن قبوله ولا يجوز التجسس ثبتنا الله تعالى على هذه العقائد ورزقنا العمل بما يجب ويرضى

تمت العقائد العضدية بحمد الله [illegible] لطالبه [illegible] في شهر ربيع الاول سنة [illegible]

كتبه [illegible] العبد الفقير [illegible] عفي عنه [illegible]